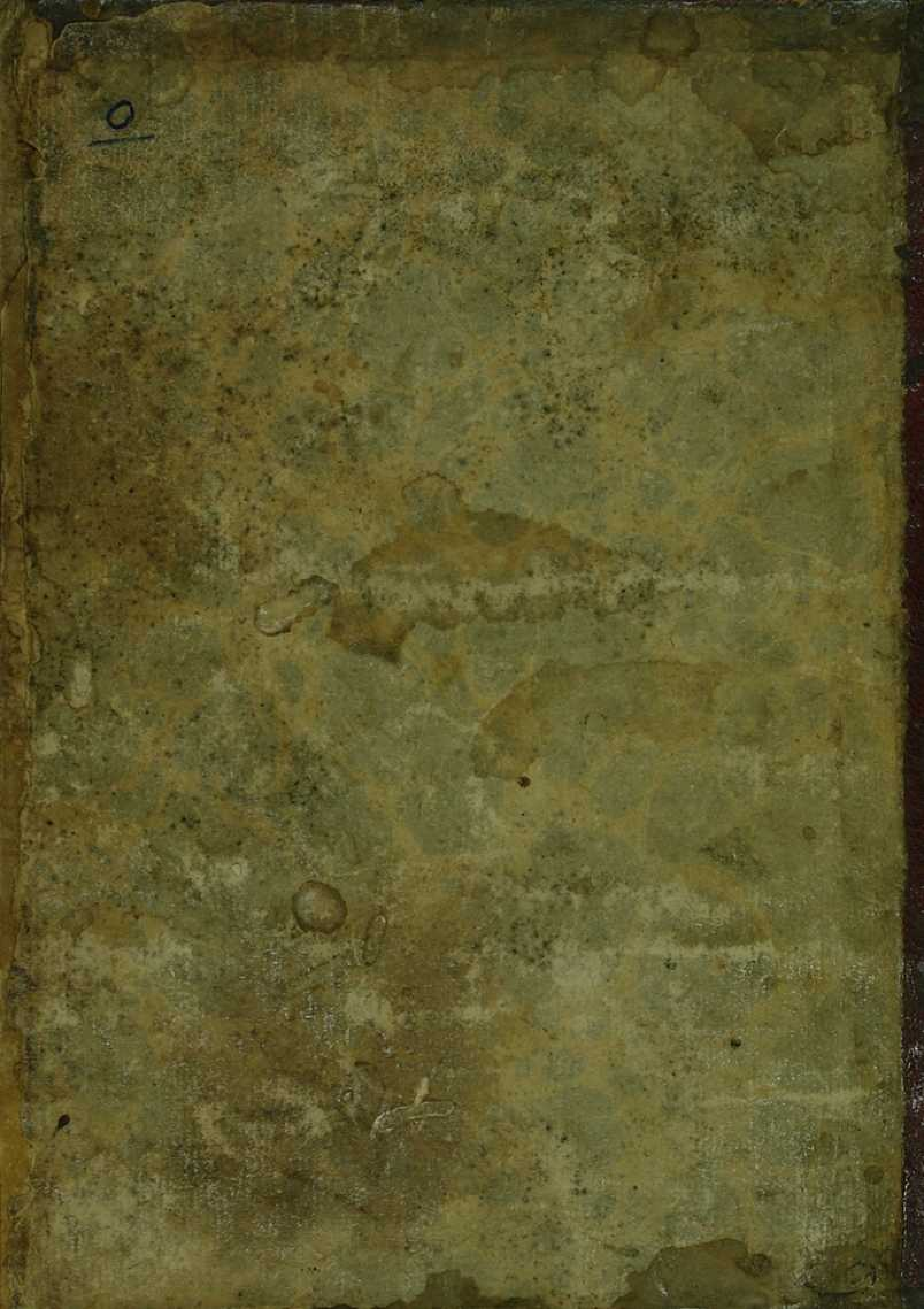




٨٠ر٢١٤
م

حاشية الخيالي على العقائد النسفية ، تأليف الخيالي، أحمد بن موسى -٨٦٢هـ بخط حسن بن فيض الله الملطي سنة ١٢٦٣هـ.

١١٣ ص ١٥ س ٢١×١٥ر٥ سم

٦٥٩٧
١
م

نسخة جيدة ، ضمن مجموع (ص ١-١١٣) ، خطها تعليق حسن، طبع.

الاعلام ١ : ٢٤٧ مخطوطات الجامعة ٥: ٥٢

١- أصول الدين أ- المؤلف ب- الناسخ ج- تاريخ النسخ د- حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية.

٨٠ر٢١٤
م

شرح العقائد النسفية ، تأليف السعد التفتازاني، مسعود بن عمر -٧٩٣هـ بخط حسن بن فيض الله الملطي المشهور بقاوقجي زاده سنة ١٢٦٣هـ.

١٦٤ ص ١٥ س ٢١×١٥ر٥ سم

٦٥٩٧
٢
م

نسخة جيدة ، ضمن مجموع (ص ١١٧-٢٨٠) ، خطها تعليق حسن ، طبع.

بغية الوعاة : ٣٩١ مخطوطات الجامعة ٥: ١٣١

١- أصول الدين أ- المؤلف ب- الناسخ ج- تاريخ النسخ.

١٢٧ والعبد سعيد صبونلريزنقيب الپيچي لباب

زيد وعمرو وبكر ايله بر بلدده بولنديلر كند

بيت خيالى

كتاب فيه افكار الموالى وانظار الاهالى والمآلى

لذى فضل بليغ فى الدرايات بحمد المرحوم مولينا خيالى

بحق المصطفى فخر الرسالة جزاه الله خيرا فى المآلى

كتاب فيه انوار المعانى واسرار المبانى فى المعالى

رموز فى معانيه كنوز فلا يدريه الا ذو المعالى

تمت

خيالينك خياليني خيال ايتمز ملا ترسلر

خياليده خيال ايتمز خيالينك خياليني

خياليه نذر ايدرلر خيالى

خيالينه املك ايدر خيالى

عنه ليسا ركل زيبا بولنمز خار سز

ما حصل كنج مرامه يتمك اولمز مار سز

كلمز قزر شرحيله اول غنچه كلمزلنجه

سنبل خم اولسه شيكه كاكل بوكولنجه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

الحمد لله وحده والصلوة على سيد رسله وعلى آله واصحابه موضح سبله

قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير بعد ما تيمن بالتسمية
الحمد لله **اقول** في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب
المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال بحديثي الابتداء
وما يتوهم من تعارضهما مدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد
او بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي كما هو المشهور
ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة
بشيء لا ينافي الاستعانة بآخر او للملابسة ولا يخفى ان الملابسة
تعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء
بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءا ويذكر الآخر قبله بدون
فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما **قوله** المتوحد
بجلال ذاته **اقول** الظاهر ان الباء صلة التوحد يقال توحد
برأيه اي تفرد به ويستعمل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة
الغير في جلال الذات او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة

الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة فيه صيغة التفعل اما للصيرورة
بدون صنع كقولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من
الغير ومنه التكون والتوحد واما للتكلف ولما استحال
في شانه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد
بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع
ملابسة جلال الذات **قوله** بساطع حججه **اقول** الاولى كون الضمير
لله تعالى ليفيد ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الا
نبياء ويجوز ان يكون لمحمد عم فساطع حججه من قبيل اخلاق
ثياب **قوله** وبعد فان هذه الفاء اما على توهم اما او على
تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف
على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح
في اواخر فن البيان **قوله** واسس قواعد عقايد الاسلام القواعد
جمع قاعدة وهي الاساس واساس العقايد الاسلامية هو
الكتاب والسنة لان العقايد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتد
وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترق في الكد

لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال
اساس العقايد ادلتها التفصيلية وهي يتوقف على هذا العلم
بناءً على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار
قوله هو علم التوحيد والصفات اي علم يعرف فيه ذلك فالمراد
هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى اللقبي فتسمية الكوسم الى الكلام
لكونه اشهر **قوله** المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اشارة
الى فائدة من فوائده والغيهب ما اشتد سواده فالرجحان الشك
على الوهم اضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم **قوله**
نجم الملة والدين هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
فان الشريعة من حيث انها يطاع بها دين ومن حيث انها تملى
وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها يجمع
عليها ملة **قوله** في دار السلام اي الجنة سميت بها لسلامة
اهلها عن كل الم ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم
طبتم فادخلوها خالدين ولان السلام من اسماء الله تعالى فاضيف
اليه تشريفا ومعنى هذا الاسم هو الذي منه وبه السلامة فوجه تخصيص

تخصيص هذا الاسم ظاهر **قوله** طاوي الكشح المقال الكشح الجنب
وطي الكشح كناية عن الاعراض **قوله** الاطناب والاخلال
بالجر مجموعهما بدل من الطرفين او بيان لهما ولما تعدد المتبوع
معنى اجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما
خبر مبتدا او محذوف **قوله** وهو حسبي ونعم الوكيل رد ان
في بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا تعطف
على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني
لانه خبر ايضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل
لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظ وايضا يجوز ان يعتبر
عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية
ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتدا في
المعطوف بقرينة المعطوف عليه اي وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية
كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار
فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا
الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا محل

للعطف فيه لا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره
وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصاً بما بعد القول لحسن قولنا
زيد ابوه عالم وما اجهله ويرد انه يحتمل ان يكون الواو في الآية
من المحكي بتقدير المبتداء في المعطوف او عطفه على الخبر المقدم
ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير مم وبعد تقدير المبتدأ
في المعطوف يكون اخباراً كالمعطوف عليه **قوله** اعلم ان
الاحكام الشرعية للحكم معان ثلثة نسبة امر الى آخر ايجاباً او سلباً
وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة
ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عمّ الفعل الاعتقادي
لكن يلزم اختصاص مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته وا
ستدراك قيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التجريد في الاول
او التاكيد في الثاني او يجعل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما
المعنى الاول ووجهه ظ او الثاني فح يجعل العلم عبارة عن المسائل
او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف

لا ما يتوقف عليه وجوده تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع
لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع
قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به مطلق التعلق فالامر
ظ وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها بالعمل
من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان
اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد
بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته ففيه اشارة
الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم من
العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه
بعمل ولانهم عدوا الفرائض باباً من الفقه وموضوعها التركة وتحقو
ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل ان يقال
الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة
في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغي ان يكون
موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه
بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة

ويستحبها على ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد
قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف على معمولي
عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية
النظرية تسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان
واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم
التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه
المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على
ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
قوله اشهر مباحثه يشير الى ان له مباحث اخرى اما عند من يقول
بان موضوعه اعم من ذات الله فظ واما عند غيره فلان الصفة
المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث
الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات
وان رجع الكل الى الصفة ما على ان الامامة انما هي من الفقهيات
الا عند بعض الشيعة قوله وقد كانت الاوائل تمهيد لبيان شرف العلم
وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين هذا العلم

العلم بدعة لم يكن في عهده عم ولا في عهد الصحابة والتابعين
ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه قوله لصفا عقايدهم
هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام او
للاختصاص اي سبب استغنائهم هذه الامور لا ما توهم من
عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا يرى انه لما ظهر الفقه في زمن
مالك رحمه الله دونه في الفقه مع انه من التابعين قوله وسموا
ما يفيد معرفة الاحكام العملية ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام
لا ما يفيدها قلت المعرف ههنا هو المسائل المدركة فانه طالعها
ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها ولك ان
تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الجزئية فان علم وجوب
الصلوة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا
وقد يقال التغاير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد
يفيد صفة كماله واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط
او للاختصار فسياق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين
وتمهيد القواعد وترتيب الابواب والفصول يأبى عنه

لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعاً
وغاية ما يقال فيه انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك
اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين
الاجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول
احدهما في المقلد لا ينافي حصول الاخر فيه قوله عن ادلتها متعلق
بالمعرفة يعني كونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة ال
حيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون
الا استدلاليا فيخرج علم جبرائيل والرسول عم فانه بالحدس
لا بطريق الاكتساب فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض
الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للا
ستغراق فلا اشكال قوله ومعرفة احوال الادلة الظاهر انه
معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر من الكلام وان الزم
العطف على الموصول يرتفع الاشكال وفى عليه قوله ومعرفة
العقايد قوله كالمنطق للفلسفة عدّ في المواقف كونه بازاء
المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثاً للقدرة على الكلام وجعلهما

وجعلهما الشارح نظراً الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد
قدرة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول الى كونه
مورثاً للقدرة قوله فاطلق عليه هذا الاسم اي اولا ولو لم يفيد
به تضاع اما قيد الاول في الاول او ذكر وجه التخصيص في الثاني
لا شركة في كونه اول ما يجب حتى تخصص للتميز واما احتمال تسمية الغير
به بغير هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه
التخصيص في غيره قوله هذا هو كلام القدماء اي ما يفيد معرفة
العقايد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام
لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم قوله ويثبت المنزلة
بين المنزلتين اي الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار
فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف واسطة
بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث
الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال
المشركين وقيل الذين ماتوا زمان فترة من الرسل عم قوله قال الحسن
البصري قد اعتزل عنا ان قلت يجيئ ان مرتكب ليس بمؤمن ولا كافر

عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق
الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده
قوله لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم
فعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما داري ثواب
وعقاب لانا نقول معنى كونهما داري ثواب وعقاب انهما محل الثواب
والعقاب لا ان كل من دخلها يثاب او يعاقب فيكونهم فهو بالنسبة الى
اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة
بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل
الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع
على الايمان والطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت
النار قوله وكان الاصلح لك ان تموت صغيرا ذهب معتزلة البصرة
الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه
يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائي اعتبر في الانفع جانب علم
الله تعالى فاوجب ما علم الله تعالى منه الكفر نفعه وضره فلزمه ما لزمه
وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير

تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات
صغيرا فذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا
معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شيء قوله
فسموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في
ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفي ديار ما وراء
النهر اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي
وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض
المسائل كمسئلة التكوين وغيرها قوله اهل الحق الظاهر ان المقصود
مجموع ما في الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله حقائق
الاشياء ثابتة فالمراد اهل الحق في هذه المسئلة وهم ما عدا السوفسطائية
عن آخرهم ويحتمل ان يراد اهل الحق في جميع المسائل وهم اهل السنة
وتخصيصهم بالذكر اعتداد لهم فكانهم هم القائلون قوله وهو
الحكم المطابق للواقع قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب
الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلائم قوله واما الصدق آه وقوله
وقد يفرق آه قوله وقد شاع في الاقوال تفسير الحق انه الصدق

قد يطلق على غير الاقوال قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما
القول المطابق والعقد المطابق **قوله** تعتبر في الحق من جانب
الواقع اذ المنظور اولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف
بكونه حقا اى ثابتا متحققا واما المنظور اولا في الاعتبار الثاني
فهو الحكم الذى يتصف بالمعنى الاصلى للصدق وهو الانبأ عن
الشئ على ما هو عليه وهذا اوطء مما قيل سمى الاعتبار الثاني با
بالصدق تميزاً **قوله** ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه فان
مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب
فلا يشتق منه له صفة كذا افاده الشارح في نظايره ولبعض
الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل الشارح على التسامح في العبارة
بناءً على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الوا
قع **قوله** ما به الشئ هو هو لا يقال هذا صادق على الفاعلية
لانا نقول الفاعل ما به الشئ موجود لا ما به الشئ ذلك الشئ
اذ الماهية ليست بجعل جاعل فان قلت الشئ بمعنى الموجود فيرد
الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما

به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر
ان الضميرين للشئ وقد يجعل احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال
بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف ح بالعرض اذ الضاحك
ما به الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم
خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه
الصحيح هذا ولو قيل في التعريف ما به الشئ هو لكان اخصر
قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه اى بالكنه واما تصوره
بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى ايضا قيل عليه يستفاد منه ان
الذاتى ما لا يمكن تصور الشئ بدونه فيرد عليه اللوازم البينة
بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف
ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق
الاخطار على ما نص عليه في حواشي المطالع فامكن تصوره
بدونه في الجملة بخلاف الذاتى وايضا زمان تصور اللازم
غير زمان تصور الملزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتى
وهذا القدر يكفينا في هذا المقام وقيل ايضا ان اريد به

الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرض وهو بط وان اريد
الامكان العام فهو حاصل في الذاتي ايضا وجوابه اختيار الاول ومنع
الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرض لا به ولو سلم يعتبر الامكان
بالنسبة الى المقيد اعني تصور الذاتي بدونه لا بالنسبة الى القيد اعني
كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على ان
تصور الكنه بالعرض غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثاني
بان يراد الامكان العام من جانب الوجود اي ليس عدمه ضروريا
قوله وباعتبار تشخصه هوية المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد
يطلق على الوجود الخارجي ايضا والشارح قد اطلقها على الماهية
باعتبار التشخص قوله فالحكم بثبوت حقايق الاشياء اه اورد لفظ
ايذانا بانه ناش عما سبق والمنشأ مجموع امور ثلثة تعريف الحقيقة
وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ اللغوية
في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقايق المعدومات ثابتة وحقايق
الموجودات متصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين
قوله ربما يحتاج الى البيان اي قلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر

اكثر من سمعه يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود موجود والحاصل
ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا
حاجة الى بيان معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة قوله
ليس مثل قولنا الثابت ثابت اه هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد
اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبر متحد
الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعري شعري ناظر
الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان
معناه لخفائه وهو ظ وكذا ان تقول حقايق الاشياء ثابتة يحتاج الى
البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد
بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التأويل وهو ان شعري الآن كشعري
فيما مضى او شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل
الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا وكم
بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه
تاكيد كونه مفيدا ويرد عليه ان شعري شعري كذلك فاعلم ان الاشاعرة
لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل

لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال اصلا قوله من تصورها
والتصديق بها او باحوالها فاللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام
ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت
يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر
الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط
غلطين قوله العلم بثبوتها بتقدير الثبوت المضاف فالضمير للحقايق
وقيل الضمير لثبوت الحقايق والتانيث باعتبار المضاف اليه قوله
للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع
تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان اريد به اجمالا فممنوع فان قولنا
حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان
المراد ما نعتقده حقايق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة لا يقال
نحن نقيد العلم بكونه بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع
ان تعميم الشارح ينافيه ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت
بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم
وان اريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر قوله والجواب ان

ان المراد الجنس يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما
يشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه
ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما يشاهد فالكلام السابق على حذف
المضاف او نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فالاحق بالثبوت هو
هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها قوله وهم العنادية وسموا
بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى آخر
في نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارض
تقاومها وتماثلها في القوة والضعف وبه يظهر ان انكارهم لا يختص
بحقايق الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السابق
والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم قوله من ينكر ثبوتها اي تقررها
وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه فباطل بالنسبة الى خصمه
ويستدلون بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني
تابعة للادراكات قوله ويزعم انه شاك هذا الزعم بمعنى القول الباطل
للاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبت يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم

فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت والصواب في الالزام ان يقتصر
على الشق الاخير ويقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي
من جملة تلك فثبت بعض ما نفيتم وقد ينوجه ان انكارهم مقصور
على حقائق الموجودات ويوجه الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق
والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه
انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثيرين من المتكلمين ولو ثبت
فبانظار دقيقة فكيف ينبني الالزام لمنكرين اجلى البديهيات على مثل
هذا الامر الخفي لا يقال نريد الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود
لانا نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود
الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج قوله
انما يتم على العنادية عدم تمامها على اللاادرية ظ واما على العندية
ففيه تامل وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض
حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة
قوله قالوا الضروريات هذا دليل اللاادرية وحاصله انه لا وثوق
بالبينات ولا بالعيان فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك

التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه قوله قد يغلط
كثيرا اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس ان قلت قد الداخلة
على المضارع للقلة فينافي الكثرة قلت قد تستعار فتستعمل للتحقيق
ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا تنافي الكثرة في نفسه قوله
لانتفاء اسباب الغلط ان قلت لعل هناك سببا عاما للغلط
عام فمن اين يجزم بانتفاء اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة
به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام
قوله ويمكن ان يعبر عنه اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر
وهو ما يكون باللسان وانما لم يجعله من المضموم وهو ما يكون
بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم لعموم مثل النطق والجهل
حملا للفظ على الشايع المتبادر قوله فيشمل ادراك الحواس
لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من اولي
العلم فيهما قوله لا يحتمل النقيض اي نقيض ذلك التميز كما هو
الظاهر والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التميز به مجازا ثم التميز
في التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق

الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بانه
ان خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه فتصور والا فتصديق قوله
بناء على عدم التقييد بالمعاني فان المعاني ما ليست من الاعيان
المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا
بان الجزئيات العينية تدرك عقلا كادراكه عند الرؤية ومقتضى
التعريف ان لا تعقل تلك الجزئيات وغاية ما تكلف ان يقال مثل زيد اذا
اخذ على وجه جزئي فحسي وعلى وجه كلي فعقلي ولا يدرك قبل الرؤية
الا على وجه كلي هذا والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس
مشكل قوله بناء على انها لا نقايض لها اي لتميزها الذي
هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر في العلم
عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا
قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض
التميز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء لكن لا يخفى ان
الفرعية مما لا اثبت له ان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته
الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه

نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو
في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان الانسان
ضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما
يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء شيء على شيء في الواقع لا
ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير قوله على ما زعموا فيه تضعيف
قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المت
ساويين متساويان وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا و
بالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتنافيين لذاتيهما
لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار
النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتيهما كان له نقيض ومن ههنا
قيل نقيض كل شيء رفعه اي سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء
والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز وايضا
يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط
في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعيد
فحصل منه صورة انسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة

صورة الانسان وتصوره لم مطابق وللخطأ فى الحكم بان هذه

الصورة لذلك المرئى هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه

انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور

فى المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة

فتدبر فانه دقيق قوله فانه لذاته اى ذاته كاف فى حصول علمه

وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضى الى العلم وتعلقه

قوله قلنا هذا كعادة المشايخ آه حاصله اختيار الشق الاخير

وبيان وجه الحصر قوله عن تدقيقات الفلاسفة اى فيما لا يفتقر

اليه فان دابهم لا تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم قوله لما

وجدوا بعض الادراكات يعنى ان الحس لظهوره وعمومه

يستحق ان يعد احد اسباب العلم للانسان فقوله سواء كانت

اشارة الى عمومه قوله فلا يتم دلائلها فانها مبنية على ان

النفس لا يدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان

الواحد لا يكون مبدأ لاثرين والكل باطل فى الكلام قوله

تتلاقيان فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب

الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين

اليمنى والايسر الى اليسرى قوله والحركات لا يقال الحركات من الاعراض

النسبية فكيف تدرك بالحس لانا نقول الحركة من الموجودات

الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافى ادراكها بالحس

وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم فى مكانين ادرك العقل منه

الكونين وهو الحركة والحس لا يدركه فى مكان فلا يدرك الحركة

فليس بشيء لانه ادرك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله

لا يعد محسوسا والا يلزم ان يكون العمى محسوسا لتادية الاحساس

بشكل الاعمى الى ادراك عماه قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة

الاخرى اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعنى

قوله توقف للاختصاص قوله فان الخبر كلام اى مركب تام فلا

نقض بمثل زيد الفاضل قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو

به اى على وجه ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشيء

اما النسبة وهو الاوفق للمعنى فى كلمة ما عبارة عن الاثبات

والنفى واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو

الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فانها عبارة عن ثبوت المحمول او انتفائه
والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا اي الا
علام بنسبة قوله لا يتصور تواطئهم فيه اشارة الى ان منشأ عدم الت
التجويز كثرتهم فلا نقض بجمع قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة
خارجية قوله ومصداقه هي ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر
يعني انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين
او اربعين او سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم من غير
شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور
واجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب
العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظ مع العلة الخفية مثل
الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم فلا
يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء
سائر العلل فتأمل قوله واما جز النصارى وقع في التلويح بدل
النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار وا
ضافته الى المفعول فاحتيج الى التمحل لتقديره في قوله واليهود لكن

بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشاف
فلا حاجة الى التمحل قوله فتواتره ممنوع بل لم يبلغ اصل الخبر بقتله
حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن بخت النصر وبالجملة
تخلف العلم دليل العدم قوله ربما يكون مع الاجماع فيه اشارة
الى عدم الكلية لكنه يكفي في الجواب والتحقيق ان اجماع الا
سباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد واما وهم الكذب
فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال
عقلي قوله الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام
ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي عم
لكن الجمهور على ان النبي عم اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد الا
الانبياء ازيد من عدد الرسول فاشترط بعضهم في الرسل الكتاب
واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة وثلثة عشر والكتب مائة واربعة
فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا يشترط
النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما في

كالفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبيا كما في روايات
على تقدير صحتها المنزول عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد
ورده المولى الاستاد بان اسماعيل من الرسل ولا شرع جديد له
كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساوات ينحصر
الصادق في نوعيه ويمكن ان يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه
الامة قوله امر خارق للعادة آه قيل عليه هل دخل فيه سحر المتنبي
واجيب بانه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة ولا
نقض بالفرضيات وايضا اظهار النبي فرع وجوده والحق ان
التسليم ليس من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على
اسباب كلها باثرها احد يخلق الله تعالى عقيبها البتة فيكون
من ترتيب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا
الا يرى ان شفاء المرض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية
غير خارق ان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولا يقصد به الا ظهارها
وان لزم قلت القوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات
على سبيل التشبيه والتغليب لا على الحجر حقيقة قوله لا يمكن التوصل

التوصل بهذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان
الدليل ما لا ضرورة في طرفي التوصل اي يجوز انه يتوصل وان لا
يتوصل ولكن ان تأخذ امكانا عاما من جانب الوجود اي لا ضرورة
في عدم التوصل قوله يستلزم لذاته اعلم يعلل لذاتها اشارة الى
دخل الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف يعم المعقول
والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول قلت بل يستلزمه
بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع
هذا في القول الاول واما القول الاخر فيختص بالمعقول اذ لا
يحسب تلفظ المدلول قوله هو العالم هذا الحصر مبني على ان المراد
بالنظر فيه النظر في احواله فقط لا ما يعم والنظر في نفسه حتى يلزم
كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح
فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره قوله هو الذي يلزم من
العلم به العلم آه المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف للد
ليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم
ويلزم منه آخر كون نائما وصا صلاة منه كما هو مقتضى كلمة من فانه

وقد يجيء اللازم للبين واللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة المستلزمة
لقضية اخرى بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدى الشكل الاول
لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم
النتيجة لا بينا وهو ظ ولا غير بين لان معناهما اللزوم والمختار
بعد الوجوه وايضا يرد عليه المقدمات التي تحدس منها النتيجة وهي
بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم
ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل قوله فبالكل اوفق
لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه
يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات
بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص فح باب
التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب
تعميم الاول قوله تصديقا يريد ان الخارق الدال على الصدق
هو الذي قصد به التصديق واما ما يظهر على يد مدعي الالوهية
من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية
فهو استدراج له وابتلاء لغيره قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام

الاحكام اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة وهذا
هنا في الامور التبليغية واما في سايرها فالوجه ايجابه للعلم
بما هو ان ثبت بالادلة القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون
كاذبا قوله فلتوقفه على الاستدلال قيل اذا تصور معجزه بالرسالة
لم يحتج الى ترتيب هذا النظر واجيب بان تصور المجزوم موقوف على
الاستدلال فيتوقف جزمه ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور
المخبر بالرسالة لا يجعل صدق المخبر بديهيا لكن الكلام في صدق
المخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ
من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتامل قوله
اي عدم احتمال النقيض هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم
الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال
وفي المآل وفيه ما فيه فالاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق
قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد آه ولا يخفى ان قوله يوجب العلم عندهم
الاستدلالي مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم
وايضا ساير العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر

والاوجه ان مراد المص بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين
وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة
الى الوحي المفيد صحيح اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان
المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه
الوهم فلا يصفو عن كدر قوله علم بالتواتر هذا مجرد فرض للتمثيل
والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر قوله مع قطع النظر عن القرائن بح
انما قطع النظر عنها لا عن الدلائل اذ الوجه في علية الخبر الصادق
سيما مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون
ليس كذلك وقد يوجه بان القرائن ينفك عن الخبر بخلاف الدلائل
وليس كذلك قوله في حكم المتواتر لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم
العقل بصدقهم لكنه بالبديهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع و
وحاصل الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق قوله
قوة للنفس ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل
ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشيء لا يسمى آلة واما حمل الغير
على المصطلح فبعيد قوله وقيل جوهر آه هذا هو النفس بعينها

بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال قيل قوله سبب للعلم
ايضا عدم تقييده بالضروري او الاستدلالي ونحوهما اشارة
الى العموم ففيه رد لفرق الطائفتين قوله بناء على كثرة الاختلاف
هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم اذ لا كثرة اختلاف
في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات قوله فهنا نقض لان
هذا نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل
النظر في الالهيات لكن يرد عليه ان يقال هذه الطائفة انما تنفي
العلم لا الظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسألة ايضا قوله
فلا يكون فاسدا يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد
والحجج الالزامية شايعة في الكتب والقول بعدم افادتها
قوله اثبات النظر بالنظر اي اثبات افادة النظر بافادة النظر
فذلك لان القضية الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد مشتمل على
احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات
حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة
العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه

وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا قوله
وانه دور اي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور قوله
والنظري قد يثبت بنظر مخصوص حاصله انا نثبت الكلية الشخصية
ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذ لم
توخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللازم
اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص
ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فرغ عنك
خرافات الاوهام قوله من غير احتياج الى تفكر والاولى ان
يقول من غير احتياج الى التسبب لان ما هو ثابت باول التوجه
لا يحتاج الى مطلق التسبب وجعل تفسير الاول التوجه لا يلائم
تقرير الشارح كما ستعرفه قوله فهو ضروري كالعلم آه الظاهر
من عبارة المص وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الاكتسابي
بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان
المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين
المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل

بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى ما في بعض الشروح
من ان البداهة عدم توقف النظر لا اول التوجه والضروري
يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان قوله ويفسر بما لا
يكون تحصيله آه كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم
من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب
ضروريا لكن يرد عليه ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا القسم
التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت
وكيف حصلت وكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له
وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك
البعض حمله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها
قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلال آه يشير الى ان الكلام
في العلم التصديقي وانهما قسمان منه قوله فظهر انه لا تناقض
وجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وجعل
الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والا
ستدلالي فكان قسم الشيء قسما منه وحاصل الدفع ان التقسيم

مايقابل الاكتسابي والقسم مايقابل الاستدلالي هذا وليت
شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد مر ان العلم لايكون الا
بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي مايكون بمباشرة الاسباب
ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة اقسام ثم قسم ماهو يختص
بسبب خاص اعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس
المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا
بسبب مباشرة فيتناقض ولو سلم فيجوز ان يكون بين المقسم
والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب
المباشرة والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا نعم
يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج
الى جعل قوله من غير فكر تفسير القوله باول نظر فيكون الضروري
بمعنى الحاصل بدون فكر قوله حتى يرد به الاعتراض فيحتاج الى
دفعه بان ظاهر يتعلق بعده سببا مستقلا غرض صحيح اذ وجوه
في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان قوله الا ان تخصص
الصحة بالذكر مما لاوجه له قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت

الثبوت قال الشارح صح عند الناس اي على غيره اي ثبت وجوابه
انه خلاف الظاهر وفيه بحث اذ استدراك وايهام بخلاف المقصود
قوله فكانه اراد كلمة كان غير مرضية ههنا فتامل قوله مما يعلم
به الصانع اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو
المشهور والا يلزم الاستدراك قوله يقال عالم الاجسام
اشارة الى ان المراد ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس
بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم القدر المشترك بينها
فيطلق على كل منها وعلى كلها لا انه اسم للكل والا لما صح جمعه
قوله لكن بالنوع المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة
بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن بشكل ببقاء
صور الاستقسات الاربعة في امزجة المواليد القديمة بالنوع
فكان الشارح مال الى هذا واراد النوع الاضافي
قوله ومعنى قيامه اي قيام العين والممكن قيده بالاضافة
احترازا عن قيامه تعالى بذاته ثم لايخفى ان هذا التعريف
يصدق على المركب من عين وعرض قايم به كالسرير والمشهور

اذ ليس بعينه قوله هو وجوده في الموضوع اى ليس امرا آخر بل عين
وجوده في الموضوع وقيامه به وليس شيء اذ يصح ان يقال وجد
في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير
امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف
قوله اعنى الطول والعرض والعمق بمعنى البعد المفروض اولا وثانيا
وثالثا قوله يتحقق تقاطع الابعاد رد بان التقاطع يتحقق
باربعة بان يتألف اثنان بجنب احدهما ثالث يقوم عليه
رابع قوله راجعا الى الاصطلاح وان كان لفظيا راجعا
الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف قوله ولا فرضا اى
مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء قوله عن ورود
المنع وان امكن دفعه بان المقصود حصر ما ثبت وجوده
لا نفيا احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي غرض
المص وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود
جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت اليه
وحصر المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه

حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل
لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات مما لا يذهب اليه احد
بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائلين بها فلهذا لم
يلتفت اليه قوله خط بالفعل اى مستقيم لان اللازم بهذا
وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية حقا
قوله وذلك انما يتصور في المتناهي يرد عليه ان العقل
جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعد العشرة منها
وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته قوله الوجه
الثاني حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله
ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فى كل متفرق
واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته
تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما
فرضناه متفرقا واحدا وان لم يكن افتراقه يثبت المدعى
وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح قوله على ثبوت النقطة
ان قلت النقطة نهاية الخط فلا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة

قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي
نقطة بلا خط وكذا المركز قوله ونفي حشر الاجساد لانه في الآخرة
فينا فيه استمرار الاولى قوله المبني عليها دوام حركة السموات
ادلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على
اصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبتني عليه قوله قيل
هو من تمام التعريف وقيل لا اما خروجها بكلمة ما اذ هي عبارة
عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها عرض فلا يصح اخراجها
قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان اه ذكر في شرح التجريد ان
الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر
من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح
او مذهب بعض منهم قوله اما الاعراض فبعضها آه وكذا ان
تستدل بما يجيء من عدم بقاء مطلق العرض لكن سلك مسلكا خاصا
للاشعري قوله يكون حادثا بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموجود
ممتنع بداهة واعترض بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل
على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات

الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو
القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله والمستند الى الواجب القديم
قديم اي مستمر ان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية
فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجيء نعم يرد عليه
ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمي كعدم حادث
مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرط لا لزوال
علة القديم فان كان مسبوقا اه لو قيل فان كان مسبوقا بكون
آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون فح لم يرد السؤال بان الحدوث
الحركة كونان يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن
الثالث لزم ان يكون كونه في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون معا
فلا يتمايزان بالذات والحق ان الحركة كون اول في مكان الثاني
والسكون كون ثان في مكان الاول وهذا ظ عند تجدد الاكوان
بحسب الآنات واما على القول ببقائها ففيه ايضا كلام وهو
جائز الزوال ان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر
قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا وبه يتم المدعى

لا دليل على انحصار الاعيان والاستدلال بان المجرد يشاركه
الباري فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشئ اذ الاشتراك في العوارض
سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعيين عدمي في التجرد
كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب لان ادلة وجود المجردات
غير تامة كذلك منها ما سبق انفا ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه
والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة ويجاب
عنه بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم
على ان عدم الدليل في نفس الامر مم وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور
الجبال الشاهقة معلوم بعلم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه حدوث
الاعراض اي حدوث سائر الاعراض لحدوث البعض دليل وحدوث الآخر
مدلول فلا يتصور قدم المطلق يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن
كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات
التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتنافيات بلات
بحسب الحيثيات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يصح نعيم الجنان بعدم التناهي
والاصوب ان يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق يشغله الجسم

الجسم خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم او الجوهر
اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ان قلت الصفة وكذا المجموع
الذات والصفة مما يجوز وجوده وليس من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا لما فيه
من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز المباين لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون
من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدأ
له وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح ما يصلح
علما اي علامة ودليلا على وجود المبدأ له والشئ لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ
ومدلولا اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض وقريب من هذا ما يقال
الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه الضبط
من غير افتقار الى ابطال التسلسل ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه
فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار
غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلنا
وليس كذلك لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة
عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخر وهي ان يقال ذلك الخروج
لا بد ان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون

الواجب معلولا دخول ما فرضناه خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس
واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال المجموع
المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة للبعض
فينقطع التوقف عنده فلا دور   ومن مشهور الادلة برهان التطبيق
البرهان السابق يبطل التسلسل من جانب العلل فقط وهي لا يكون الا مجتمعة
وهذا البرهان يعم جانبي العلل والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة وبه يبطل
عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مرتبة بحسب اضافتها
الى ازمنة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث جملة منها في
زمان واخرى اقل او اكثر في اخر وقد يحدث احاد منها في ازمنة مترتبة فلا
تطبيق بمجرد ترتيب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد
وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المرتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد
في زمان واحد متناهية لتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث
النفوس   فيما دخل تحت الوجود اي في الجملة ولو متعاقبة فيجري في مثل
الحركات الفلكية   فانه ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر
على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في حد ما البتة

البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير ايضا لان كل ما يدخل تحت الوجود
الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون متناهيا دائما ونظيره نعيم الجنان هذا لكنه
يشكل بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت
علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك
فتأمل   فان الاولى اكثر من الثانية لان القدرة خاصة بالممكنات والعلم
عام يتعلق بالممتنعات ايضا   وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد توضيحه
ان التناهي وعدمه من فروع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات
والمقدورات الا قدرا متناهيا وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الا
نتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية
يعني ان صانع العالم الخ اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على
ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان
المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع
دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل   لو امكن الهان اي صانعان
قادران على الكمال بالفعل او بالارادة فلا يرد احتمال ان يكون احد
الواجبين صانعا وقادرا والاخر بخلافه فقوله في تقرير المدعى ولا يمكن

ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا ان
يقال ارادة الوجوب على وجه التفنع والقدرة التامة او يقال التعطل
وكذا الايجاب نقص فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب
موجب لصفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وههنا
بحث الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادة الله تعالى باعدام ما اوجب
ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الارادة والذات وانه محال
او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علة التامة الثاني انه يلزم خلف
الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز
فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك
ان ارادة احد الالهين وجود شيء مثلا تحيل عدمه والجواب انا نفرض
التعلقين معا ولا يمكن في صورة النقض ولا يتم الحل ايضا اذ يكون
كل من التعلقين بالممكن الصرف اذ لا تضاد بين الارادتين اه اي
لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد معناه
الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصل في محلين فلا حاجة الى نفيه
وايضا المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه

في نفيه اما ارادة الحدوث والامكان اي دليلهما اذ يلزم الاضطرار
وهو نقص يستحيل على الله تعالى بالاجماع القطعي ان قلت عدم حصول
المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لقولهم بان طاعة
الفاسق مراده ولا تحصل قلت العجز تخلف المراد عن المشية القطعية التي
يسمونها مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية
التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك اريد فعلك كذا
ولا اجبرك وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما
ابتداء وهذا الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر عدم التكوين بالفعل
فنفى قوله على انه اه يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة
على تقدير اخر فتدبر قال في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون
فتقديره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما
اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول
فلان من شان كمال القدرة واما الثاني فلامتناع توارد العلتين
المستقلتين واما الثالث فترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان الترديد انما
على تقدير التمانع الفرضي فيرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم

وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فح يمكن اختيار الاول وكمال
القدرة فى نفسها لا ينافى تعلقهما بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة
الاخرى مدخل كما فى افعال العباد عند الاستاد وكذا يمكن اختيار
الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر او يفوض بارادته تكوين
الامور الى الآخر ولا استحالة فيه والتحقيق فى هذا المقام انه ان حمل الاية
على نفى تعدد الصانع مطلقا فهى حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية
نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ ليس المراد التمكن فيهما والحق ح ان الملازمة
قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم
انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة
تامة فنفى العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان نوجه
الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب
لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال
لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء
فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمانع

التمانع المستلزم للمحال ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان
لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتم الامر
لكنه بعيد فلا يفيد الا الدلالة اه فيلزم ان يكون كلا الانتفائين
الماضيين متوزعين لكن تعلق الثانى بالاول بحسب الماضى والمقصود بيان
تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثانى
من غير دلالة على تعيين زمان الماضى ولو سلم الدلالة على تعيين
الماضى لتم المقصود ايضا لان الحادث لا يكون الها لكنه ليس بمستقيم
للقطع بتغاير المفهومين قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوى
قال فى التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن
مسلم وبالعكس ثم بيّن لكل منهما مفهوما على حدة فيرجح بان واجب
الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة
الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاته وسيجئ تأويله اذ لا نعنى
بالمحدث الا ما يتعلق آه هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق
بايجاد شئ وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا فى القديم بالذات والصفة
ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك

الصفة واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث
لكن يرد على ان البقاء مضاف فكيف يكون نفس المضاف اليه فان ارادوا
بكونه نفسه عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما يجيء في التكوين فلم
لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجددها   بان
حدوث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت
هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل ان يحدثه بالواسطة المختار
الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره
لان ذلك الواسطة من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب
ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بداهة الحكم
والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر
عالم وحي وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الاحكام
على وجه الاتقان عليهما تأمل   وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى
زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد هو امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا
وهو مم ايضا   كما في اوصاف الباري تعالى يعني ان تفسير القيام بالتبعية

بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصافه تعالى يعني ان تفسير القيام وقد يدفع
بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا
ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض   وان انتفاء الاجسام بهذا
رد اجمالي لدليلهم وحاصله ان ما ذكروه استدلال في مقابلة الضرورة لان اصحابنا
جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم
بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري   وارادوا به الماهية الممكنة فيلزم ان
يكون ممكنا وان يزيد على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم
وفيه نظر للقطع بتغاير المفهومات وايضا لا نم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه
ولازمه كيف وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك في صحة اطلاقه مثل خالق
كل شيء ويلزم خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم وقيل
الطبيب لا يطلق على الله تعالى مع انه يرادف الشافي وليس بشيء لان الطبيب
عالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء   وباعتبار الانحلال اليها
متبعضا ومتجزيا لكن يعتبر في مفهوم التجزي كون ما اليه الانحلال مما منه
التركيب بخلاف التبعض   لان معنى قولنا ما هو من اي شيء جنس
هو صرح به السكاكي وغيره وهذا هو المعنى الذي نفي عنه نعم لها معان اخر

مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان
يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلا جنسا
فلا يلزم التركيب   والبعد عبارة عن امتداد يعني ان البعد عبارة عن امتداد
له نوعان عند القائل بوجود الخلأ واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول
فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة
فيلزم قدم الحيز هذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين
فيكون محلا للحوادث لان الحصول في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات
العينية عند المتكلمين   واما ان يتساوى وينقص ويزيد هذا الترديد
لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء على
حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب فتأمل ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي
الابعاد والاجاز ان يساوي الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزي لكن
الكلام في لزوم التناهي   باعتبار عروض الاضافة الى شيء فان الدار
المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل الى ما فوقها   بالنسبة صح
اما ان يتصف بصفات الكمال وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة
واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من

من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفة الكمال هي العلم التام
والقدرة التام ونحوهما وهي لا يوجد الا في الواجب   واحتج المخالف
بالنصوص لفظا مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله عم ان الله تعالى
خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم   او يؤول تأويلا
صحيحا بان يقال العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة
من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة   وقد صرح بان المماثلة يريد
ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم
منه ان الاشتراك في البعض كاف في المماثلة والتوفيق ما يجيء   نقص
وافتقار الى مخصص يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق
العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة   لا يعلم الجزئيات اي من حيث هي
جزئيات بل يعلمها من حيث كلياتها كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا مثلا
وهذا العلم يستمر قبل الوقوع وبعده   ولا يقدر على اكثر من واحد لا يخفى
مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافيه لانا نقول منافي الايجاب
هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل فمتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون

مشية الفعل لازمة   يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب بهذا انما يدل
على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها
وان صدق المشتق على الشيء يقتضي اه وان اراد اقتضا ثبوت المأخذ
في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضا ثبوته لموصوفه
بمعنى اتصافه به فلا يتم به الاغرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع
قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى   انه عالم لا علم له ان قلت لعل مرادهم
انه عالم لا علم له صفة حقيقية قلت يأبى قولهم بان له عالمية لانها ليست
صفة حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة
ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه فيه تأمل بل المدلول
هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب
المواقف لا ثبت في غير الاضافة   ويلزمكم كون العلم قدرة لهم ان يقولوا
اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمح
وكون الواجب غير قائم بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم في شانه
تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته   اشارة الجواب بقوله انما يقال اجاب
لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات

الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الاول لكن اشار الى ان
التعدد فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست
متغايرة ولان الغرض الاصلي هاهنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله
لا هو ولا غيره فلا مدخل له في الجواب   فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء
ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور
تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما
[illegible]
حمل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم   لكن لزمهم ذلك
قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر
المعلوم كفر ايضا ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر
ولا شك ان لزوم الذاتية للاستقلال من اجلى البديهيات على ان قوله تعالى وما
وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة
شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة وايضا ترتب
الحكم على المشتق على علية المأخذ فان انحصار العلية في الالتزام تعين
ذلك وعبارة الشارح انما تشير الى الاول   هي الوجود والحيوة
والعلم من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحد نفس ثلث صفات وقالوا انه تعالى

جوهر واحد ثلثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد
يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلايمه قولهم بالقدماء
الثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد   للقطع بان
مراتب الاعداد من الواحد والعدد وهو الكم المنفصل ولا انفصال في الوحدة
فلا يكون عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال
العدد ما يقع في العد فيكون اعم من الكم المنفصل فكلام الشارح مبني على هذا
المذهب او على التغليب   مع ان البعض جزء من البعض يرد عليه انهم
اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يتألف الا من وحدات مبلغها تلك
المرتبة فاجزاء العشرة عشر واحدة لا خمسة وخمسة ولا ستة واربعة الى غير ذلك
من الاصطلاحات   فالاولى ان يقال وقد يجاب ايضا بان القديم هو الا زلي
القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلق ولا يخفى
انه لا يوافق مذهب المتكلمين   واما في نفسها وهي ممكنة قد سبق
ما فيه من انه مخالف لما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث مسبوق بالعدم
والكرامية الى نفي قدمها يرد عليه انهم قالوا بقدم المشية والكلام
وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غلط   قد فسروا

فسروا الغيرية بكون الوجوديين اه قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار
غير زيد مع انه ذو يد وقدرة واجيب بان المراد بالغير فرد آخر من نوعه ولا
زم ان لا يغايره بثبوته   اي يمكن الانفكاك بينهما سواء كان بحسب
الوجود او بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد
الالهان المفروضان نقضا فليتأمل   والعدم على الازلي محال
لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فمجرد عدم
الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت   فعدمها عدمه
ووجودها وجوده هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتحقق
الوجوديين والعدميين على الاستلزام بين العدميين بط كما سنذكره
بخلاف الصفات المحدثة فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة
للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا يتصف
بالقدرة بالصفات المحدثة   انتقض بالعالم مع الصانع قد عرفت
ان المراد بالانفكاك على ما يعم الانفكاك في الوجود والحيز فلا نقض
بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم
في الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن

انفكاكهما في عدم او حيز ان قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان
لايكون احدهما قائما بالآخر او بمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم به تعالى
ولا متقوم به وبجواز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله
قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالا
خص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من التعسف ما لا يخفى
على انه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة
وكذا بين الذات والصفة يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام في الصفات
اللازمة بل القديمة ولا يوجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما
عن الآخر بلا مانع اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي مع انه لا يستقيم
في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج
فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظ
وكالعلم مع المعلوم وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا آه
اذ لعل التصور مع اضافة المعلولية بط بدونها غير مفيد والتغاير
بحسب المفهوم لا يفيد يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كافية
في الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة

افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب وان
يكون العشرة قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل ان النافية وانه
تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتمحل تقدير وينتقض ايضا
باللازم فانه غير الملزوم عند المعتزلة ولا يخفى ما فيه لان كون الشيء
من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية وبالجملة مغايرة الشيء للشيء
لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه ينكشف المعلومات عند تعلقها سواء
كان قديما او حادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة
الى الازليات والمجددات باعتبار انها ستجدد وتعلقات حادثة متناهية با
لفعل بالنسبة الى المجددات باعتبار وجودها الان او قبل
تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها بجعلها ممكن الوجود من الفاعل
واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين به في تعلقات القدرة
كلها قديمة واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى
انها تعلقت في الازل لوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند الا
خرين وهي بمعنى القدرة فذكرها للتنبيه على الترادف او على صحة
الاطلاق على الله القوي العزيز والسمع والبصر آه هما صفتان

غير العلم عند الاشاعرة واولها غيرهم العلم بالمسموعات والمبصرات من حيث
التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف
آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات [illegible] فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد
ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتجه ان
ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات
في سبع يحدث لها تعلقات اخر وثم تعلق في القدرة على مذهب من لا
يقول بالتكوين كما مر آنفا توجيه تخصيص احد المقدورين عند تعلقاته
واعترض بانه ان تساوت نسبة الارادة الى المتعلقين يحتاج الى مخصص
آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لا يقال الارادة صفة من شانها صحة
الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لانا نقول الكلام
في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وكون تعلق العلم
تابعا للوقوع وتحقيقه ان العلم التصوري عام للواقع وغيره فلا يكون
مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة
وبه يندفع قول الحكماء ان التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي نعم يرد
ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك

ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل تساوى طرفاه في المصلحة
من كل وجه انه ليس بمكره ولا ساه ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا
قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادة نعم يرد عليه ان هذا المعنى
لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظ وان اريد ان الفعل يصدر عن
الذات على هذا الوجه وهذا معنى الارادة فهو قول بالايجاب ولو سلم
توقف الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق اذ قد يخبر الا
نسان عما لا يعلمه قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم
المطلق اذ كل عاقل يتصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به
بالضرورة على انه لا يتم في شانه تعالى ويبقى الغائب على ان هذا لا يفيد واعلم
ان هذا المقام مجاز الافهام والذي يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذي نجده
في انفسنا يتغير لا بتغير العبارة ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت
له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار
مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك غير مدلول اللفظ
ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور اطراف النسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى
عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر

والله الموفق   كمن امر عبده فانه يأمر ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه
بضربه واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر
لا حقيقته والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة   والدليل
على ثبوت صفة الكلام اى الذى ثبت مغايرته للعلم والارادة فيما سبق لانه على
الثبوت والمغايرة معا   اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء وقال في
التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه
وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام
على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع لابد في التوفيق من التمحل فتأمل
من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب
والمعتزلة يقولون بقيام الماخذ ويأولون بايجاد الكلام وهو عدول عن الظ
واللغة   ومع ذلك فهو قديم هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه
وذلك فيما لا يزال هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق ان عدم وجوده
بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافى وحدة الصفة كالعلم الذى
له كثرة ازلية بحسب تعلقاته واعترض على مذهب الحدوث بانه وجود جنس الكلام
بدون الانواع محال واجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام

والكلام صفة مشخصة يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها   لانا نمنع اختلاف
هذه المعانى فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص
ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق انه زيد
من حيث هو كاتب   واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم فجعل
البعض راجعا الى الآخر ليس اولى من عكسه ولا شك ان في وجوده نوع الا
ستلزام بين الكل   كما اذا قدر ازل واعترض عليه بان فيه عزما على الطلب
واما حقيقة فلا شك في كونها سفها لا يقال يلزم منه ان لا يأمر النبى عم
بشيء اصلا وانه قطعي البطلان لانا نقول فرق بين الصريح والضمنى والسفه
هو الامر الصريح للمعدوم   لا نسلم يسبق الى الفهم اه فان القرآن شايع الاستعمال
في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وفي ايضا فيه تنبيه على الترادف   وانت خبير
بان التحرك من قامت به يعنى ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام
النفسي فلا ضرورة في العدول فقوله والا لصح اتصاف البارى يريد به الصحة
بحسب اللغة   يراد به آه يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص
والتفصيل انه لما تمسك المعتزلة بان القرآن مكتوب ومحفوظ فيكون حادثا
اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال

واحرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك او المجاز المشهور
على اللفظ ايضا ولا يلزم حدوث المعنى فتأمل   خصها باسم الكليم وقال بعضهم
خص به لكسمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد   وانما هو باعتبار دلالته
قيل عليه اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا
في المنقول عنه وهو بط وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة
لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون
منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين مشكل لا مروزه في الزامه
اسم اللفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم ويرد عليه ان كلام الله تعالى
ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى
وفيه نظر للقطع بان ما يقرءه كل احد منا هو القرآن المنزل على النبي عم بلسان
جبرائيل وان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون اطلاقه على
ذلك الشخص بخصوصه مجاز فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع
له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث وايضا
حقيقة ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين العام وذلك الخاص
ليس ترتب الاجزاء في نفسه يشكل الفرق بين قيام لع وملع ونظائرها اذ لا

اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء   ويفسر باخراج المعدوم لم يرد به المعنى الا
ضافي بل الصفة التي هي مبداء الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة
على الاضافة والمراد مبدؤها   يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى يرد عليه
انه يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما يجيء احد الدليلين
وجوابه انه مردود بان صفة الشيء لا يقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض
له   لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي مم
لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه
فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل يرد عليه منع مشهور بجواز ان يكون
تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى ما له وعليه ويمكن ان يقال
نفس التكوين المتصف به الباري اذ لا تعقل بوجود نفسه ولا استحالة في توقف
ذات الشيء على وجوده   ومبنى هذه الادلة كانه اراد ما عدا الدليل
الثاني او مبنى الامر على التغليب   ولا دليل على كونه صفة اخرى ويخطر
بالبال ان التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط
بالمفعول وان لم يوجد بعد وبهذا المعنى يتم الموجب ايضا بل يقول هو موجود
في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى

والمكون حادث بحدوث التعلق او يكون التعلق الازلى يوجد فى وقت
مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن وما يقال اى فى جواب استدلال القائلين
بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات
وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم الى آخره وحاصله
ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشئ لشيوع نظايره توضيحا
للدائرة الا يرى انه ردد وجود العالم بين التعلقين بالذات والصفات
وبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا ومن ههنا اى ومن ان المراد
بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وهو غير المكون عندنا جعله
بعضهم من تتمة الجواب وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غيره لصحة الانفكاك
بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والآلاكان غير الامتناع انفكاكه عن
المكون وليس بشئ لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلمة عند الخصم وفى المكون
موجودة فى الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض
المحل والصفة المحدثة مع الذات لان الفعل يغاير المفعول قيل عليه التكوين
ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل
ايضا فيكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية

بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد ما به الفعل بالفعل ويكون
قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل الثانى
ايضا فتدبر مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليه انما هو فى التكوين
والايجاد اقدم منه القدم اما اللغوى فالمعنى ادوم منه واسبق اذ العالم
حادث واما الاصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى
قدما واولى به لانه قديم بدون التكوين دليل على كون صانعه قادرا
مختارا وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول
الحكماء بان النظام اوفق الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبداء
الكامل فقد خفى عليه الضروريات نعم قد بينا قشر باحتمال الواسطة بمعنى
الانكشاف التام يشير الى ان الرؤية مصدر مبنى للمفعول لان الانكشاف
صفة المرئى ومصدر مبنى للفاعل صفة الرائى بمعنى ان العقل اذا خلى وطبعه
هذا هو الامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به ضرورة
انا نفرق اه يرد عليه ان اريد الفرق برؤية البصر فصادرة وان باستعمال
البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل
فى البصر لا يقتضى كون المفروق مبصرا اذ لا رابع اه يرد عليه ان التحيز المطلق

٦٨

ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية
والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت عليه الامور العامة قد
يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض على انها يقتضي صحة رؤية المعدوم
مع استحالتها قطعا قلت يجوز ان يشترط بشيء من خواص الوجود الممكن
والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود وايضا لو علّلت بالامكان لصح
رؤية المعدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر   ولا مدخل للعدم في العلية لان
التاثير صفة اثبات فلا يتصور به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف
ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المدعى   ويتوقف امتناعها اى امتناع
الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرطا ووجود مانع لا يمنع صحة
المطلوب   ثم لا يجوز ان يكون خصوصيته اه جواب لقوله والواحد النوعي
قد يعلل اه ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك
في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم اشتراك العوض
رؤية الجوهر والعرض ولا اشتراك الصحة بينهما ولا استلزام الاشتراك في العلة
اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين
الواجب والممكن   وانما ندرك منه هوية ما ردا بان مفهوم الهوية المطلقة امر

٦٩

امر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصية الموجودة فلعل
تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض
بصحة الملموسية على ما لا يخفى   والمعلق بالممكن ممكن يرد عليه انه يصح ان
يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد تمتنع عدمه والسر فيه
ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان   وقد اعترض عليه بوجوه
منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري واجيب بان النظر الموصل بالى
نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبهم
ويناجيهم غير معقول كذا في شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم
بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء
الجدار   ان كانوا مؤمنين اه روى ان موسى عم اختار سبعين رجلا
من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا او كفروا من بعد ما آمنوا
فلا اشكال اصلا   والجواب منع هذا الاشتراط للمعتزلة ان يقولوا
نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة بالحقيقة المسماة
عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد

كالمعدوم لا يمدح يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن
كل نقص اعني العدم كان الاصوات والروائح مع امكان رؤيتها لكونها
معروفة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد
ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى
لكان عالما بتفاصيلها واما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة والحاصل
انه فرق بين الكسب والخلق فان الاول افاد الوجوب بخلاف الثاني فيكفيه
العلم الاجمالي بل لو سئل عنها ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم
بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا
بشعوره او ان لا يدوم اي عملكم على ان ما مصدرية ينبغي ان يجعل هذا
المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة لمعونة المقام
على الاستغراق والا فالمعمول يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المدعى
واما الموصول فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا افمن يخلق
كمن لا يخلق وقد يوجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه خلاف الظ والمعتزلة
لا يثبتون ذلك ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود
الاية السابقة في ذلك المقام لبطل قاعدة التكليف وهي ان المكلف

المكلف امر اختياري البتة والمدح والذم والثواب والعقاب قد يقال
يجوز ان يمدح او يذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا
الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها
كما يسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار اشارة الى خطاب
التكوين اي قوله تعالى كن فان الله تعالى اجرى عادته فيما اذا اراد شيئا ان
يقول له كن فيكون وهو عبارة عن الفعل ويؤيده قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات فهي من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله عند الا
شاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهو
من الصفات الذاتية لكن التفسير ههنا يؤدي الى التكرار والرضاء
انما يجب بالقضاء قيل عليه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى بل المراد
هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب بان الرضاء
بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث مقتضي ليس بكفر وانت خبير بان رضاء العبد
بفعل الله تعالى بل بتعلق صفة من صفاته ايضا مما لا كثرة في صحته ثم ان
الرضاء بها يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث انه متعلق مقتضي لا من حيث
ذاته ولا من حيث سائر الحيثيات كما يستشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء

الاول هو الاصل والمنشأ للثاني اختار الشارح في هذا الطريق في الجواب
فليتأمل   حكي عن عمرو بن عبيد الله قالت المعتزلة انه تعالى اراد من العباد
ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا ولا اضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع
ذلك كما للملك ان اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس في شيء
ان عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل
لا يبعد من الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال
عن التحصيل اذ الرضا عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة
مع ترك الاعتراض او نفس ترك الترك فانه قيل بجامع تعلق الارادة
وعدم الايجاب مع عدم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى
وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة
الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير
لقدرته وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار
وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة
والمروي عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان يؤثر في اصل الفعل
وهذا مذهب الاستاذ او على ان يؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعله

موصوفا بمثل كونه طاعة ومعصية وهو مذهب القاضي والمقصود هنا ان
للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كان جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مؤثرا
محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم جميع افعال الحيوانات على هذا
التفصيل من المذاهب لان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف فلذلك خص العباد
بالذكر   لما صح تكليفه لبطلان تكليف الجماد بالضرورة واما قوله ولا ترتب
استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف
ولا يرد هذا على الاشعري لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل   فان قيل
بعد تعميم ارادة الله تعالى هذا ابطال الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما بعد
من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ ابطال بالنسبة الى الموجودات فقط
وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك   فيجب الخ والا
لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع
وانت خبير بان الاعدام الازلية ليس بالارادة لان اثر الارادة حادث
فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع
لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف

عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتجه السؤال بتعميم الشكل الارادة عليهم
فان قيل فيكون فعل الاختيار واجبا قد يمنع هذه المقدمة ايضا
لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والا
ختيار وكذا الارادة اذا تفرعت من علمه تعالى باختيار من العبد للفعل فتامل
محقق للاختيار فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود
ههنا واما ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى
فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو جبر متوسط واما الذاهبون الى مذهب
فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شانها ان يتعلق بكل من
الطرفين بلا راجح ومرجح فيكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان
صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا
بالاتفاق وايضا منقوض توجيه النقض بالعلم ظ واما بالارادة
فمبني على ازلية تعلقها ايضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن
من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان
يتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم
موجب له اذ لا قبل الازل بخلاف ارادة العبد فتامل مدخلا

مدخلا في بعض الافعال اي بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة
الى مس النار لا بالتاثير اذ لا حكم للضرورة فيه وتحقيقه ان صرف آه
صرف القدرة جعلها معه متعلقة بالفعل وهو متعلق الارادة بمعنى انه يصير
سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة اي
جعلها متعلقة بالفعل فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرف في ارادة
الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث
عنده القدرة كما يجيء لان صرف القدرة متاخرة عن القدرة المتاخرة
عن القصد وليس بشيء لان قصد الاستعمال يقتضي ان يوجد القدرة ولا تستعمل
فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل
ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب وصفه كما في قولك
رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك
عند تحقق الموت وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك هذا هو
التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل وينفرد كل منهما بما هو له
قيل عليه فح لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه قبح شركة من مذهب
المعتزلة وليس بشيء لان كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخل في التاثير

على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله وتخليقه كذلك ليس اقبح
من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء   وهي علة
للفعل اي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادي كيبس
الملاقي لها ولك ان تقول من شانها التأثير عنده ومن شانها توقف التأثير
عندهم فتأمل   وكان هو المضيع يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات
وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافي الذم في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف
القدرة اليه على ما يجيء   والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة لا يخفى ان هذا
الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة
في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها   لما مر من امتناع بقاء الاعراض فلا
نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم   فقد اعترفتم
بان القدرة اه حاصله انه ليس في وجود المثل السابق دخل في دعوى
الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة
جوازه قبله لا انه لابد من مثل سابق به كما ستعرف به   لاستحالة ذلك
على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض يرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث
وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله

ومن ههنا ذهب بعضهم وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع
الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة وفق التأثير
بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهاتها محصول
الفعل بها او معها مقارنة وبدونه سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة
الحادثة من شانها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة
الله تعالى فلا اشكال   وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل اي قيام الشيء
وبقاؤه معا بالمحل بمعنى تبعيتهما في التحيز والا فليس جعل احدهما صفة
للآخر اولى من العكس بل الكل صفة للمتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع
شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا للآخر لخصوصية ذاتية بينهما
سلامة الاسباب يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ
مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا ولا
فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة
وصفا ذاتيا للمكلف ثم والا لم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب وقوله ذو
سلامة الاسباب يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا والاقرب ما افاده
بعض الافاضل من ان امثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف

كونه بحيث سلمت اسبابه ووضوح الامر تسويح فى عدم سلامة الاسباب وصفا
تعتمد على هذه الاستطاعة والسر فيه ان سلامة الاسباب منا خلق الله
تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة
العبد الا الى القصد   ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه تحرير المقام
ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ما يمتنع فى نفسه وما يمكن فى نفسه ولا يمكن
من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علم الله تعالى وارادته والاول
لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالث
يجوز ويقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع
عند الاشعرى ومن لا يقول به لا يعد بها من المراتب نظرا الى امكانها من العبد
فى نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل
عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل
تكليف كذلك وهو لا يقول به   ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع اى
بما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز ولا بد
ان تاخذ بها على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابا لهب
كلف بالايمان وهو تصديق النبى عم فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه

انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه فى ان لا يصدقه واذعان ما وجد فى نفسه
خلافه مستحيل قطعا فمن نوع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه
بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد فى نفسه خلافه ثم هو
خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذى يحسم مادة الشبهة هو ان الحق
اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص
وهو ممنوع واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالى اذ الايمان
هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة
فى الاذعان الاجمالى وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان فى حقه
هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص
وتقريره انه لو كان جائزا اه لو صح بهذا التقرير لزم ان لا يجوز تكليف
امثال ابى لهب بالايمان بما اخبر الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون مع انه
جائز بل واقع   فلا استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة مع انا
نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المولدات فينا كحالنا
بالنسبة الى المولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المولدات   ولهذا لا
يتمكن العبد اه يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة الاسباب

ثم وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة التسبب كما ان صرف الارادة والقدرة
الى فعل المباشرة بوجيه ويفوت التمكن من تركه   اي بالوقت المقدر لموته
ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد
العمر ولا بالموت بدل القتل   قد قطع عليه الاجل اي لم يوصل اليه فانه
لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم
يقطعون بامتداد العمر لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف
زمان تبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تاخر فهل يتحقق ذلك
في المقتول او المعلوم في حقه انه ان قتل مات فان لم يقتل فيعيش الى وقت
هو اجله هكذا في شرح المواقف   فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه
قلت قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا تقييد
بالشرط   واحتجت المعتزلة قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض
الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الاحتجاج استعير لفظ الحجة
له   والجواب على الاول يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي
الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان ذلك الاحاديث اخبار احاد فلا

فلا يعارض بالايات القطعية او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر
الفتى عمره الثاني   كما زعم الكعبي فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول
تبطل حيوته باجل القتل   فيأكله اي يتناوله وهو مشهور في العرف
وقد يفسر الرزق بما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي او غيره
فعلى هذا يكون العوارى رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره
ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق
مجاز لكونه بصدده   مملوك يأكله المالك المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى
الاذن في التصرف الشرعي والاخلال عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر
في معنى الرزق عندهم ايضا كما سيجيء ان شاء الله تعالى فح يندفع بملاحظة الحيثية
خمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند
المعتزلة فان صح فالدفع ظ   ان لا يكون ما يأكل الدواب رزقا مع انه ظاهر قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يقتضي ان يكون لكل دواب مرزوقة
ان من اكل الحرام طول عمره اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات
الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا
حراما   اذ لا معنى لتعليق ذلك اه وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال

للهداية   ومثل هذا وان لم يهتد مجاز وكذا قوله تعالى فاما ثمود فهديناهم
فاستحبوا العمى على الهدى ويحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى
فتركوه وارتدوا اذ لا دلالة فى اول الآية وآخرها على نفى الحصول
وهو بعيد لقوله تعالى وايضا الناس يختلف فى الهداية وبيان الطريق يعم الكل
وايضا فيه فوات قاعدة المطاوعة وان اهتدى مطاوع هدى مع ان اهتدى
غير لازم للبيان وايضا يقال فى مقام المدح فلان مهتدى ولا مدح الا بالحصول
وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها مدفوع بان التمكن
مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن فى نفسه
فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه فى نفسه
احق الفضائل بالتقديم واسبقها فى ايجاب التعظيم نعم التمكن عام للكل فلا
يناسب قولهم فلان مهتدى لكن هذا وجه آخر   ولقوله عم اللهم اهد قومى
ولقوله تعالى اهدنا الصراط اذ الطلب يستدعى عدم حصول المط ويرد على هذا
انه يناسب التفسير بالحق ايضا على ما لا يخفى واعلم ان الغرض فى امثال هذا
المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق
دفع تشبث الخصم بالبعض او التنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن

وكن على بصيرة   والمشهور ان الهداية اه يمكن ان يقال مراد الشايخ
بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين
القوم وهو معناه اللغوى والعرفى فلا منافات   والا لما خلق آه اذ
الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف فان قلت بل الا
صلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم قلت فلم لم يفعل ذلك
لمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تعالى على ما مر فى صدر الكتاب
فالامر ظ   ولما كان له منة اه فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور له
المفر بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا
ابدا ولا منة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلب على ما لا يخفى لا يقال الاب
المشفق يستوجب المنة على ولده فى شفقته لانا نقول لا منة فى شفقته الجبلية
بل فى الافعال الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت   وجوابه ان منع
ما يكون حاصلا ان الاصلح امر لا يستوجبه احد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت
انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة فلا يجب عليه رعايته قيل عليه المعتزلة
جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضى الحكمة تركه قال الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى
وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك



وجوابه انه لادلالة فى كلامه على ان عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه
لاستحقاق الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم فمعنى كلامه ان الاصلح
على ذلك التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم فالتجويز على تقدير المحال لا ينافى
الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك
ما فيه الحكمة بخل او سفه او جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى
اصلا اللهم الا ان يقال المراد نفى الوجوب فى الخصوصيات ثم يبقى شىء
او قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوب الذى
ابطالها وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى
فلزم ان يجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة
اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الازلية
ولهذا اضطر المتأخرون والمعتزلة الى معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعل
البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما فى العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد
لم ينقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه واجيب بان الوجوب مجرد التسمية
والتعجب انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه تعالى مع قيام
الدليل على انه يفعله البتة استحقاق تاركه الذم والعقاب فان علم هذا

هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعى والا فعقلى وقال بعض المعتزلة
بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا شرعيا
وهو ظ اذ لا معنى للذم لانه تعالى المالك على الاطلاق ولا للعقاب
بالاتفاق اذ لا يتصور فى حقه تعالى لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق
انما قيد بالامكان لان النقل الوارد فى الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم
العقل على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لدلالته على الجلوس
المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه النار يعرضون عليها
عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اى قتلوا به وقوله
تعالى ويوم تقوم الساعة دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم اغرقوا
فادخلوا نارا وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ جاد لا صوف
لجواز بعضهم تعذيب غير الحى ولا شك انه سفسطة واما تعذيب المأكول بخلق
نوع الحيوة فى بطن الآكل فواضح الامكان كدودة فى الجوف وفضلات البدن
فانه يتألم ويتلذذ بلا شعور منا لا دليل لهم يعتد به قالوا ان اعيد
الوقت الاول فهو مبدأ لا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت
من جملة العوارض واجيب اولا بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى الوجود

زلية

في الوجود ولا نم ان الوقت منها والا يلزم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات
لا يقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي لانا نقول هذا مع
انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر في الوجود لا يتصور بدونه وما لا يضر
عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة ايضا وثانيا بان المبداء هو الوجود في
الوقت المبداء والوقت ههنا معا فرضا وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه
يتخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو واجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق
تخلل العدم بين زماني الوجود وهما متغايران ولا استحالة فيه وقد يجاب
بتجويز التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات
بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه وايضا لو تم ذلك لامتنع
بقاء الشخص زمانا والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف
في غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسه وبين ذات الشخص ونفسه
وان دفع الاختلاف بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى
ان معنى التخلل تقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل في الشخص
الباقي لان مرادنا وذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها
بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واجيب بان هلاك الشيء خروجه عن صفاته

عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض
ليحصل الجسم والمط بالمركبات خواصها واثارها فالتفريق اهلاك للكل
والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلي
المأكول نطفة يتولد منها شخص آخر قلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزءا لبدن
آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا اصليا ولعله نفي الوقوع لا نفي الجواز
وان الجهنمي ضرسه مثل احد قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والا لزم تعذيبه
بلا شركة في المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به قلنا انما
يلزم التناسخ حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات
الاجزاء والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير
بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون عين
الاول فيعترض بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها يدل على مغايرة الجلدين مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة
والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل اي كتب
الاعمال هي التي توزن وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر نهر ان الكوثر

هو الحوض والاصح انه غيره فانه في الجنة والحوض في الموقف وريحه اطيب
من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني
ان وقع من شرب منه فلا يظمأ ابدا ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له عدم
دخوله النار او لا يعذب بالظمأ من شربه وان دخل النار ادق من الشعر
واحدّ من السيف هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل
الصراط وما روي من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر
فقال عم على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض
فوجهه ان الطلب في المكان المرتبة يجوز بان لا يستأنف في كل طريق على انه
رواية غريبة فلا يعارض المشهور وكانا هما في الجنة والقول بان
تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين
وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى قلنا اهبطوا منها اذ الهبوط انتقال
من المكان العالي الى المكان السافل ويرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان
على موضع مرتفع كقلة الجبل يجعلها للذين اي تخلقها لاجلهم فان قلت
يحتمل ان يجعل للذين ثانيا لتجعل فغير الحاصل جعلها كائنة لهم لا نفسها
قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا

وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على التمكن بالفعل فمعدول عنه
اكلها دائم الاكل بضمتين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال
انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المصطلح لا الموجود في وقت
النزول فقط ومثل قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم وانما المراد
الدوام يعني ان المراد هو الدوام التجددي العرفي فان نوع الثمار يعد دائما
بحسب العرف وان انقطعت في بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل شيء
بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا بل يكفي الخروج عن الانتفاع
اي المقصود منه فلا يرد ان ما لا يفنى يدل على وجود الصانع وهو اعظم
المنافع المشرك بالله تعالى ان اريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه
لانه كفر وكذا النفاق والاقتصار على انواع الكفر يبقى خارجه الا ان الحصر
اضافي وهذا يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم والتوجيه ما يجيء من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر
بطريق الاستحلال اي على وجه يلزم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه
علامة عدم التصديق القلبي مخالف لما اجمع عليه السلف لا يقال الا
جماع مع مخالفة الحس لانا نقول النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو اجماع

المتقدم عليه وهو غلط والا لما خالف الحسن والحديث وارد على سبيل
التغليط لا يقال فح يلزم الكذب فى اخبار الشارع لانا نقول المراد بالا يمان
الكامل لكن ترك اظهار الوعيد تغليطا ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغى
ان يصدر مثله عن المؤمن على رغم انف ابى ذر رغم الانف وصوله الى
الرغام بالفتح وهو التراب وفيه متركه صاحبه يقال فعلته على رغم انفه
اى على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار متعلق بمحذوف اى قلت هذا على
رغم انفه ومن لم يحكم بما انزل الله وجه الاستدلال ان كلمة من عامة
يتناول الفاسق والمؤمن والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به
ولا نزاع فى كفر من يصدق بما انزل الله تعالى وايضا كلمة ما ههنا للجنس
فيعم بالنفى ولا نزاع فى كفر من لم يحكم بشئ مما انزل الله تعالى ومن كفر بعد
ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق
فى الكفر والجواب ان هذا الحصر ادعائى للمبالغة والا فالفاسق يتناول
الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر
الجواب انه محمول على الترك مستحلا او على كفران النعمة او على كون النعمة
ان العذاب على من كذب وتولى وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه

يحصر على المسند اعنى كون العذاب على المكذب والجواب انه ادعائى لان الفاسق
معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك اى ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب
كانوا مشركين وبعضهم الى انه ممتنع عقلا اى ذهب بعض المسلمين
الى امتناع المغفرة عقلا بناء على ان هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد
ما قيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله اولا
وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى فينافى قولهم يجوز للشرع ان يحسن
القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لنا فانه نعم
يرد ان يمنع كون التفرقة قضية للحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا
بحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسئ مثل اثابة المحسن
دونه ثم ان نهاية الكرم تقتضى العفو عن نهاية الجناية وقوله فهو صيغة جزاء
الابد دعوى بلا دليل والمعتزلة يخصونها وقد يظن ان الضمير للآيات
والاحاديث فيعرض بانه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة فى قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة تعم الشرك بل كل عاص مع
ان التعليق بالمشية يفيد البعضية وايضا هو واجب عندهم فلا يظهر للتعليق

فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح
ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما فى هذه الآية مخصوص بالصغائر جمعا
بين الادلة ولا نم عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل
يغفرها ان شاء الله تعالى انما يدل على الوقوع انما استطرد ذكره ههنا ردا
لتمسكهم بهذه الآية فى الوجوب ايضا والجواب ههنا قوله وقد كثر النصوص
وزعم بعضهم ان الخلف هذا هو المذهب للاشاعرة ومن نحا نحوهم
وفيه جواب آخر وهو تبديل للقول بل كذب منتف بالاجماع واقول
لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبنى اخباره على المشية
وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل ويجوز العقاب على الصغيرة
اى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة
فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتامل واجيب بان
الكبيرة المطلقة هى الكفر حاصله ان الكفر مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذ
المراد بالكبائر انواع الكفر واشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالاجماع
ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر يلزم التقييد بلا دليل والتقييد بالاختيار بلا فائدة
لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه والشفاعة اى المقبولة ثابتة لا يقال

لا يقال فمرتكب الكبيرة يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه فى التلويح فحرم اهل
الكبائر بطريق الاولى لانا نقول لا نم الملازمة لانه الجزء الادنى لا يستلزم ان يكون
جزء للاعلى الذى له جزء اعظم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعية او حرمان الشفاعة
لرفع او لعدم الدخول او فى بعض مواقف الحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع
وللمؤمنين والمؤمنات اى لذنوبهم وهى تعميم الكبائر يدل على ثبوت
الشفاعة وعلى انها ليست لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضى تقبيح الحال
وتحقيق الباس لكن لا يدل على انها فى حق اهل الكبائر ولا تقبل منها شفاعة
ظاهر الآية بنفى اهل الشفاعة ولو زيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس
الثانية فالمعنى ان جاءت شفاعة بشفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر
بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص يشير الى منع الدلالة واعترض عليه بان
النفس نكرة فى سياق النفى عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب
بانه لا ضرورة فى رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة
بحسب الوضع وعمومها عقلى ضرورى فاذا قلت لا رجل فى الدار وانما هو على السطح
ليس يلزم منه ان يكون جميع الرجال على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعها فى سياق
النفى كوقوعها فيه فيعم ايضا لم يبعد جدا يجب تخصيصها بالكفار ان قلت

كيف يخص بهم وقد سلم عموم الاشخاص قلنا المسلم هو الدلالة على العموم لا الارادة
فلا ينفعو عدم المعنى بالنسبة الى صيغة غير المجتنب عن الكبيرة ثم والى صيغة
المجتنب غير مفيد فتأمل لانه بط بالاجماع لان اجزاء الايمان هو الجنة والخروج
عن الجنة بط بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه في حلال العذاب
بالتخفيف ونحوه ان الذين امنوا وعملوا الصالحات مبنى هذا الاستدلال على ان
عمل الصالح لا يتناول الترك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان
لكنه يبطل مذهب الاعتزال وقد جعل جزاء الكفر اى على الاطلاق من غير تقييد
بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالتشديد والضعف حتى لا يزيد الجزاء
على الجناية وهذا الدليل الزامى والا فهو تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم
مغفرة خالصة قالوا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه
بجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكنه غير مفيد ههنا
وقد يستعمل في المكث الطويل لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات
الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة وما انت بمؤمن لنا الاولى ان يحمل بمعونة
الى مؤمن لك وانما لا اولوية لاحتمال ان يكون اللام في لنا لتقوية العمل للتبعية
ان يقع في القلب نسبة الصدق اى يحصل فيه منسوبية الصدق الى المخبر وثبوته

وثبوته له من غير اذعان كما للسوفسطائية بالنسبة الى وجود العالم فانه لم يقينا
خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين حتى صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلت
يلزم ان يدرج يقين السوفسطائي ونحوه في التصور انه بط بالضرورة اولا
يحط التقسيم قلت لنا ان نمنع حصول اليقين بدون الاذعان ونمنع عدم الا
ذعان للسوفسطائي بقى ههنا بحث آخر وهو ان المعنى المعبر عنه بكرويدن امر
قطعى وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا يكفي في باب الايمان الذى هو التصديق
البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقى يعم الظنى بالاتفاق
فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق
بجميع اجزائه كان اطلاق الكافر وقوله يجعله كافرا اشارة الى ان الكفر
في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى
وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به
والايمان هو التصديق الذى لا يقارن شيئا من الامارة ذكره لا يحتمل
السقوط ان قلت اطفال المؤمنين ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان
الحقيقى لا الحكمى التصديق باق في القلب هذا مناف لما اتفق عليه المتكلمون
من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان والذى هو له اى في حال النوم

والمغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال الذى هو له لا حال عدم التصديق واما حال
الحضور والتيقظ فليس كذلك بل قد يذهل فيهما وقد لا يذهل   حتى كان المؤمن
اسما ولذلك يكفى الاقرار فى العمر مرة مع انه جزء مفهوم الايمان   وانما الاقرار
شرط لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان
على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفى مجرد التكلم
فى العمر مرة وان لم يظهر على غيره   والنصوص معاضدة لذلك لدلالتها على
ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءا منه واما ان التصديق لا ساير ما فى
القلب فبالاتفاق لان الايمان فى اللغة التصديق ولم يثبت فى الشرع معنى
آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف
الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوى
قلت لا نزاع فى ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو
فى المعنى اللغوى مجاز فى كلام الشارع والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة
هذا تحقيق قلبه يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان
لا يعرفون منه الا التصديق بالقلب يعنى ان معناه الحقيقى عندهم هو فعل القلب
ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل فى الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة

المعاضدة   حتى لو فرضنا يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ
الدال بمعنى ان المعتبر فى وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال الدلالة
لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل فى الاوضاع نعم لا اعتبار لها
فى صحة الاحكام عندهم ايضا قالوا من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا
لغة الا انه يستحق الخلود فى النار ومن اظهر الاذعان ولم يكن له الاقرار لم يستحق الجنة
يسمى مؤمنا اى يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللغة واللغة تعليم تمام دليل
الايمان فان امارة الامور الخفية كافية فى صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة
كالغضب والرضا ونحوهما وفى المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه
بمعونة سياق كلامه انه حقيقة فى الاقرار ايضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم
اللهم الا ان يدعى وضع آخر   لا يكفى فى الايمان فعل اللسان لا يقال هم
يجعلون مواطاة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشى والقطان
لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما فى القلب   وايضا الاجماع
منعقد رد آخر على الكرامية لا على المصنف وموافقة كما توهم   مع القطع
بان العطف يقتضى المغايرة واما عطف الجزء على الكل كما فى قوله تعالى تنزل
الملائكة والروح فنادر بل جعله خارجا باعتبار خطابى وكفى بالخطابية

لامتناع اشتراط الشيء بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا وهذا اي كونه زائدا
بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور في غير عصره عم كذا في بعض شروح العمدة وشرح
نظم الاوحدي ولا خفاء ان التفصيلي ازيد لتكثره بحسب تكثر متعلقاته
من حيث انه يجب الايمان بها وان لم يتكثر من حيث ذواتها فليتامل وحاصله
انه يزيد كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام
على العبادة عبادة اخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لان كون الدوام
عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة
وفيه نظر لان حصول المثل قد يدفع بان المراد زيادة اعداد حصلت
وعدم البقا لا ينافي ذلك ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان فرضا
كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار او فرضا فقط
كما هو مذهب الجبائي واكثر معتزلة البصرة فان قلت انتفاء اجزاء يستلزم انتفاء
الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت النوافل مما يقع جزءا لا مما نزع
جزء وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزءا من غير ان ينزع كذلك
كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلوة وايضا قد ينقص بعض انواع
الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكوة عن الفقير وبعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلوة

كالصلوة والزكوة بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شيء وبه يعلم
ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك فتدبر وبهذا
الاعتبار اي باعتبار التحصيل فان التكليف بالشيء بحسب نفسه او التكليف به بحسب
تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واما جعل التكليف بالايمان تكليفا
بالنظر الموجب فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى امنوا
بالله والحق ان النظري مقدور ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يعتقد نقيضه
عن الغفلة عن النظري الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف
ولا يكفي المعرفة فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عم بغتة يكون
مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا اه حاصل كلام بعض المتاخرين ان التصديق
هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية
الاختيارية تصديقا عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة الغير الاختيارية
تصورا عنده قلت التصديق الايماني عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل
للتصور فلا اشكال هذا هو توجيه كلام بعض المتاخرين وليس بمختار عند الشارح
وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام بمعنى قبول الاحكام يعني ان الاسلام
هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عم

فيراد في الايمان والترادف يستلزم الاتحاد الذاتي المص فتامل ويؤيده اي
الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي لم نجد في قرية لوط احدا
من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار
فيها وليلايم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك
اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ورد عليه ان ليس المراد غير الاسلام في المفهوم
وهو ظ فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا قلت من يبتغ غير العلم الشرعي فقد كان
يستحكم لبسهو من يبتغ في علم الكلام وبالجملة اه تصوير للمدعى يعني ان المراد
بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوي وثبت بكل
منهما فيما اخرجنا اولم اه اي فيما ارسل ولك ان تقول الامر بالشيء يتضمن
الاخبار عن وجوبه مثلا والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية
فهو تصديق خاص بان الله تعالى الحق وذا يستلزم التصديق لسائر احكامه
فبينهما تغاير ظ وهو في الآية بمعنى الانقياد والظ والاولى ان يقال
قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا يصح ان يقال ولكن قولوا آمنا
فان قيل الاسلام اه هذا معارضة في المقدمة كان الاول معارضة في المط

في المطا عني الا [illegible] الاتحاد وقد يقال اذا شرط في الشهادة مواطأة اللـ
القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد
السؤال على المشايخ وليس بشيء لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين
والتصديق لا يلزم الاعمال على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام فذهب بعض
المحققين حاصل كلامه ان الايمان المشروط به النجاة امر خفي له معارضات خفية
كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا امن ان يشوبه شيء من منافيات
النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قريب لا يخالفه ما يدعيه
القوم من الاجماع بناء على ان العبرة في الايمان والكفر بمعنى انه المنجي
والمردي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد
من سعد في بطن امه ان السعادة المعتبرة بها من علم الله تعالى انه يختم له بالسعادة [illegible]
كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل
اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا محتمل السقوط بل بمعنى ان قضية
الحكم تقتضيه ترجيح جانب الوقوع وتخرج عن حد المحتمل كما هو شأن مقامة احد الطرفين
مع قرب واحد ورد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا يصح والحق
ان كلام المحشي مستغن عن هذه التوجيه وما ارسلناك اه فانه عام بين امر الدين

والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقد يوجه
كونه عم رحمة الكافرين بانهم آمنوا ببدعائه عن الخسف والمسخ وانت خبير بانه
لا يناسب سوق هذا الكلام   وهو امر يظهر بخلافه قبل الابتداء من قيد موافقة الدعوى
احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدي مشعر بانه لطلب
المعارضة في شاهد دعواه ولا شاهدة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب
ما يتعلق بهذا الحديث فقد ذكره على انه قد امر ونهى اما الامر فهو قوله تعالى اسكن
انت وزوجك الجنة واما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة هذا لكن
ذكر في المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة
ولا امة له في الجنة ههنا كذا نعم يرد ان لا يكفي حواء امة له في الجنة قوله لم يكن
في زمنه نبي فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا فيه تأمل لانه قد امرت ام موسى
عم بلا واسطة بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة والحق ان الامر بلا واسطة
انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك   وقد يستدل ارباب
البصائر مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التفصيل
والاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير
النبي صلعم ومبنى الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه ايضا ويشعر بهذا ما يأتي

في بيان الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة   لكنه يتابع محمدا عليه السلام
وما روي من ان عيسى عم يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم
الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عم بين انتهاء شريعة
هذا الحكم وقت نزول عيسى عم فلانها من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل
انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط نصيب المؤلفة القلوب   على تقدير اشتماله
على جميع الشرائط من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن   اما عمدا
فبالاجماع اي الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرايع بط بالاجماع اذ لو جاز لبطل
دلالة المعجزة وهو مح وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما يتعمد اليه واما
ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت تصديق المعجزة   وفي عصمتهم عن سائر الذنوب
يعني به ما سوى الكذب في التبليغ   او الفعل وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور
الكبيرة يؤدي الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة
ورد عليه ان النافي الظهور والكلام في الصدور   اظهار الكفر تقية اي خوفا
لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في التهلكة ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة
بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابرهيم
وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز

دفع خوف الهلاك في بعض الصدور باعلام من الله تعالى وسبحانه غير ظاهرة اي بطريق
صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه بحث
نوجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل ولكنه اه وفيه منع لجواز ان يكون
الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم
لانه لا بد له اه قد يقال المراد بولد ادم في الوقف هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا
وفيه ما فيه وقد يوجه ايضا بان في اولاده من هو افضل منه وهو نوح او ابراهيم او موسى
او عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بان ادم هو الافضل
لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله عم انا اكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر
بدليل صحة استثنائه اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يندرج
في الملائكة لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه وقد يجاب بان امر الاعلى
يتضمن امر الادنى بلا ريب صح استثناؤه منهم تغليبا في يكون الامر بالسجدة
بجماعة فيهم ابليس معبر عنهم بالملائكة تغليبا وهو واحد اي الكل متحد من حيث
انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المؤدي فعطف التفاوت
على التعدد قريب من العطف التفسيري ولذا ان تقول كلها كلام الله تعالى اي دلالة
عليه فمعنى الوحدة ظ والاول انسب بقوله تعالى كما ان القرآن كلام الله تعالى كلام وهو

واحد اي ثابتة بالخبر المشهور بين بعضهم منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور
وما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او غيرها واجيب بان المراد
الرؤيا بالعين وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل
هي الرؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى اين شركائي
والمعنى ما فقد جسده الاولى ان يجاب بان المعراج كان مكررا مرة بجسده
بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله عنها حكاية عن الثانية يكون استدراجا
ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا للاعور ان
تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد يظهر خوارق من قبل عوام
المسلمين تخليصا لهم عن المحن والمكاره وتسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة
وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص والاستدراج
وايضا الكتاب ناطق اه ان قيل الاول ارهاص كنبوة عيسى عم او معجزة لزكريا
عم والثاني معجزة لسليمان عم قلنا نحن لا ندعي الا ظهور خارق عن بعض الصالحين
بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من
امته وسياق الاية يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق
بل لم يكن زكريا عالما بذلك والا لما سأل بقوله انى لك هذا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث

لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يجدي في
على ان سؤال زكريا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم ههنا بينا رجل يسوق البقرة
اه اعلم ان بينا بالالف الاشباع وبينما بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة
للاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من الجواب فان لم يكن كلمة
المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة في تلك الكلمتين بينا وبينما
فقال الناس في حكاية النبي عم بهذه القصة التي تسمعها من الملك قال الناس
متعجبا بقرة تتكلم اي تتكلم [illegible] فقال عم آمنت اي صدقت
الملك فيما سمعت منه من تكلم البقر اشارة الى الجواب بقوله حاصله ان الاشتباه
عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين ومقر برسالة رسوله وعند عدم
الادعا لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان حق
الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقيقة دعوى
النبوة فتذكر والاحسن ان يقال بعد الانبيا قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على افضل من ابي بكر رض مثل هذا سوق لاثبات
افضلية المذكور وبه يظهر ان ابا بكر رضي الله عنه افضل من سائر الامم ايضا
اراد البعدية الزمانية يرد عليه انه ان اريد بعد موت نبينا لم تحد الفضل على من مات قبله

قبله عم وان اريد بعد بعثة نبينا ينبغي ان يخص النبي عم وعلى كلا التقديرين
لم يفد التفضيل على سائر الامم لابد من تخصيص عيسى عم وكذا ادريس والخضر
والالياس عليهم السلام اذ قد ذهب البعض من العلماء الى ان الاربعة
من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السما
لم يفد التفضيل على التابعين اي صراحة والا فالصحابة افضل منهم والافضل
من الافضل افضل ولذلك قال سابقا والاصح على هذا اوجدنا السلف
اي اكثر اهل السنة والجماعة وقد ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان والبعض
الآخر الى التوقف فيما بينهما فللتوقف جهة لان قرب الدرجة وكثرة الثواب
امر لا يعلم الا بالاخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة واما كثرة
الفضائل فمما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي رضي الله عنه بان ما يدل
على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
قد اجتمعوا اليوم توفي بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان ابا بكر رضه
خطبهم حين وفاته عم وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا انعم لكن ننظر
في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة ابو بكرة بل عن خطأ في الاجتهاد
فان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بانه افضل اهل زمانه وانه

الاحق بالامامة منه لشبهة هي ترك القصاص عن قتل عثمان رضه ولعل
المراد الخلافة الكاملة ويحتمل ان يراد ان الخلافة على الولاء يكون ثلثين سنة
هو له عزم من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث فان وجوب المعرفة يقتضي
وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلاً
ولا على الله تعالى اصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن
والقبح العقليين وايضا لو وجب على الله تعالى ~~اصلا فلبطلان~~ لما خلا الزمان
عن الامام والميتة بكسر الميم تنا نوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها
على طريقة اهل الجاهلية وحصلتهم وقد يقال المراد بالامام ههنا هو
النبي عم قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماماً وذلك
بالنبوة فيعصي الامة كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة
والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة
واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا مع عدم القطع بعصمته يرد
عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني لا
الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلومة
غير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالماً ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق

خلق الله تعالى الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما
قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان مالها وغايتها ذلك واما معناها فهي ملكة
اجتناب المعاصي مع التمكن فيها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها
بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون
عاصياً بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه التعدي على الغير
وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على ما هو اكثر اهل
التفسير لا تزل المحنة اي التكليف سمي بها اذ به يمتحن الله تعالى عباده
ويبلوهم ايهم احسن عملا قلنا غير الجائز هو نصب الامامين وقد يجاب
ايضا بان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا وينصبوا واحدا منهم
ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعيين وح لا اشكال اصلا
ولا ينعزل الامام بالفسق لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
فان الامام النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء لانا نقول الوصول
بالمعنى المصدري امر آني لا بقاء له وانما الباقي هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر
ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث فليتأمل
ولان العصمة تشترط للامامة ابتداء يرد عليه انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب
ثابتة صح

فلا تقريب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه
مم حيث قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين
ولا يوثق باوامره   قلنا انه ليس من مقاصد علم الكلام اعلم ان مباحث
الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات
فاسدة ومالت فرق اهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضي
الى كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين
الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت في تعريفه عونا للقاصرين وصونا
للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين   ولا الغيب هو مكيال مخصوص
فالضمير لاحدهم وقد يجي بمعنى النصف فالضمير للمد فيجيء احدهم اي فاحدهم
يحبني بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله
فبغضي ابغضهم   فلما ادرهم انما يتم في خصوصيات الاشخاص واما في
الطوايف المذكور بالاوصاف كاكل الربا وشارب الخمر والخروج على السروج
فلا بل ترتيب الحكم على الوصف يدل على انه المناط   ولا يبلغ ولي درجة
الانبياء الاولى ان يذكره في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن فمعناه
انه عصمه من الذنوب او معناه اذ وفقه للتوبة الخالصة والتايب من الذنب كمن

ذات

رفض ح

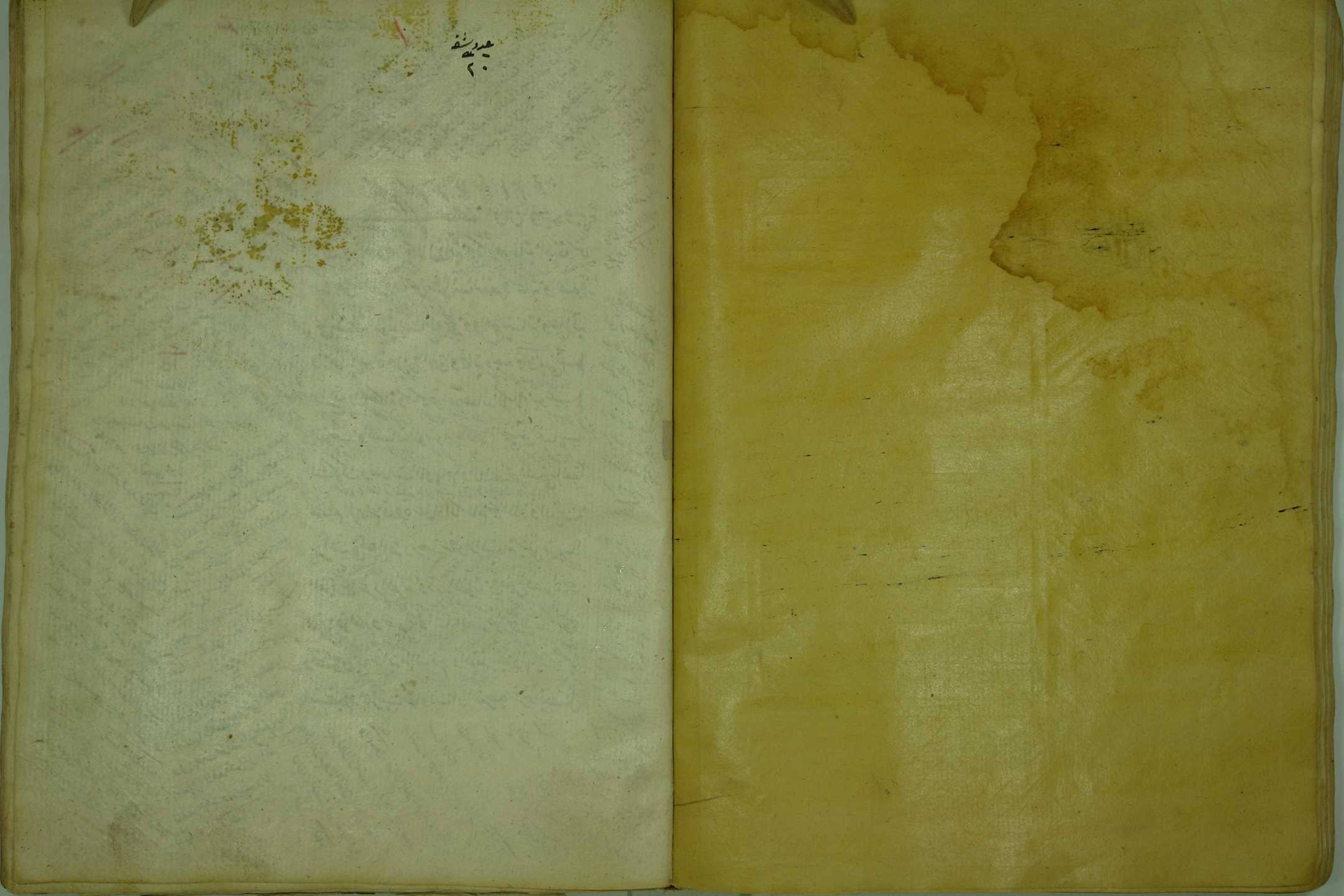
لا ذنب له   لا يقال هذه ليست من النص اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه
المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التاويل فمفسر والا فان سيق
لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر وان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وادرك
عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه   اذا ثبت كونها معصية
بدليل قطعي ولم يكن المستحيل متأولا في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة
دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه
واما كونه منكرا ففيه خلاف   موافقة للحكمة اي في حد ذاتها مع قطع النظر عن
حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال واما مثل
حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فيقتضي خلافه يحتمل ان يكون تارة تبديل حال
الاشخاص والازمان   فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس اي
على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه قوله امن   ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر
اه معنى هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من انكر
ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه واما بعض
الاخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج
الى الجمع لعدم اتحاد القائل   ومطالعة علم الغيب اي اطلاعه فلا ينافي ان يكون

بالقاء الجن ان له رؤيا من الجن قال في الصحاح يقال له رأى من الجن اى مس فالمعنى
ان له تعلقا وقربا من الجن ورئى على وزن فعيل وتابعه بالنصب عطف على رؤيا وهو اسم
نوع من الجن فقال انك من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه
من المنظرين في قضاء الله السابق دعا او لم يدع وقيل يستجاب دعا الكافرين في امور الدنيا
ولا يستجاب في امور الاخرة وبه يحصل التوفيق بين الاية والحديث كبد الغفار بفتح الهمزة
وكسر الباء المهملة والغفار بكسر الغين المعجمة هنسف بالمشرق خسف بالمكان
ذهابه وغوره الى قعر الارض والقضية الحكومة او القضيا بضم القاف اسم كالفتوى
وبمعناه روى ان غنم قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود عم بالغنم لصاحب الحديث
فقال سليمان عم وهو ابن احدى عشر سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الحرث
الى ارباب الاغنام يقومون عليه حتى يعود الى هيئة الاولى ويدفع الغنم الى اهل الحرث
ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عم القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا
الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص لكون ما فهم سليمان احق كما يشعر به قوله غير هذا ارفق
بالفريقين وقد اجمعوا على ان الحق اعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي
والبحث في الاجتهادي فلا تقريب على ان التمسك عند الخصم يثبت لا مظهر لا توقفه
في العموم واعترض عليه بانه ان اريد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا

فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة فلو جوده
اه الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفضل بين آدم وغيره
لا الفضل العامة وقد خص من ذلك بالاجماع فاما ان يخص من ال ابراهيم وال
عمران غير الانبياء فيفيد تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة
لكن الثاني اولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل الاول
لئلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر اشق وادخل في الاخلاص
فيكون افضل وقد قال عم افضل الاعمال احمزها اى اشقها اى قلت للملائكة
في مقابلة عمل صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها قلت هذا الادعاء
مما لا يقبل في حق الانبياء وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد تفضيلهم فقط
وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم والله اعلم
بالصواب

قد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة في يوم الاثنين في نصف
جمادى الآخر على يد عبد الضعيف النحيف حسن الملاطي
غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما
واليه سنة ثلث وستين
ومائتين والف
م

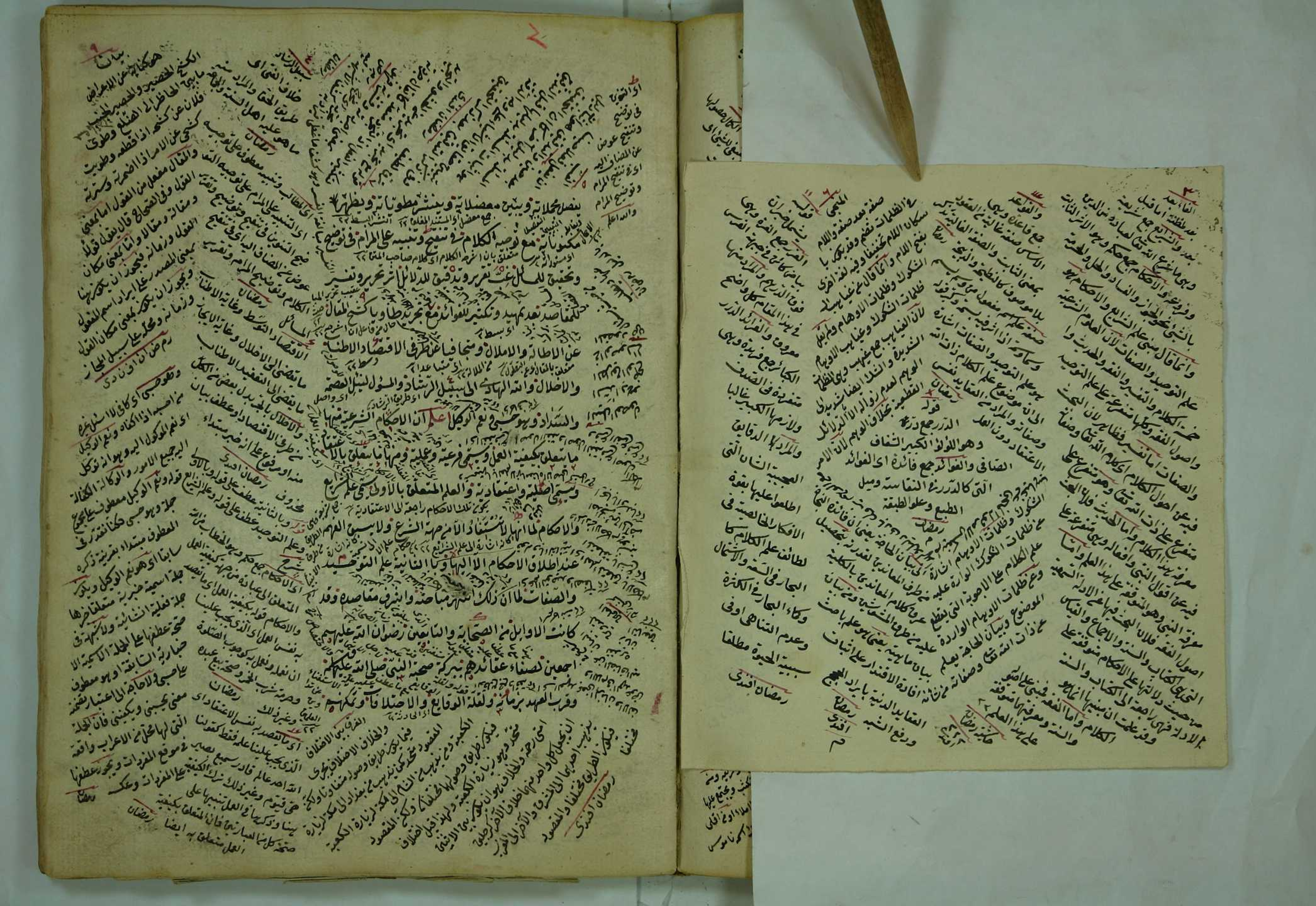



عدد ورقه
٢٠

قوله وبسمى اصلية واعتقادية اه اما كونها اصلية فلكونها اصلا للقسم الاول من الاحكام واما كونها اعتقادية فلكون المقصود
منها نفس الاعتقاد فعلم الفقه دون لحفظ القسم الاول من الاحكام وهذا القسم لا يكاد ينحصر في عدد بل يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط كله ودون علم الكلام لحفظ القسم الثاني من الاحكام وهو مضبوط في نفسه ولا يتزايد
بتزايد الحوادث الفعلية فلا يتعذر الاحاطة به والاقتدار على اثباته وانما يكثر وجوه الاستدلال له وطرق دفع
الشبهة منه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس
في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته والصلوة
على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته وعلى آله
واصحابه هداة طريق الحق وحماته وبعد فان مبنى علم
الشرائع والاحكام واساس قواعد عقائد الاسلام هو علم
التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب
الشكوك وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى بالعقائد
للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين
عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا
الفن على غرر الفوائد ودرر الفرائد في ضمن فصول هي
للدين قواعد واصول واثناء نصوص هي لليقين جواهر
وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن
التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل



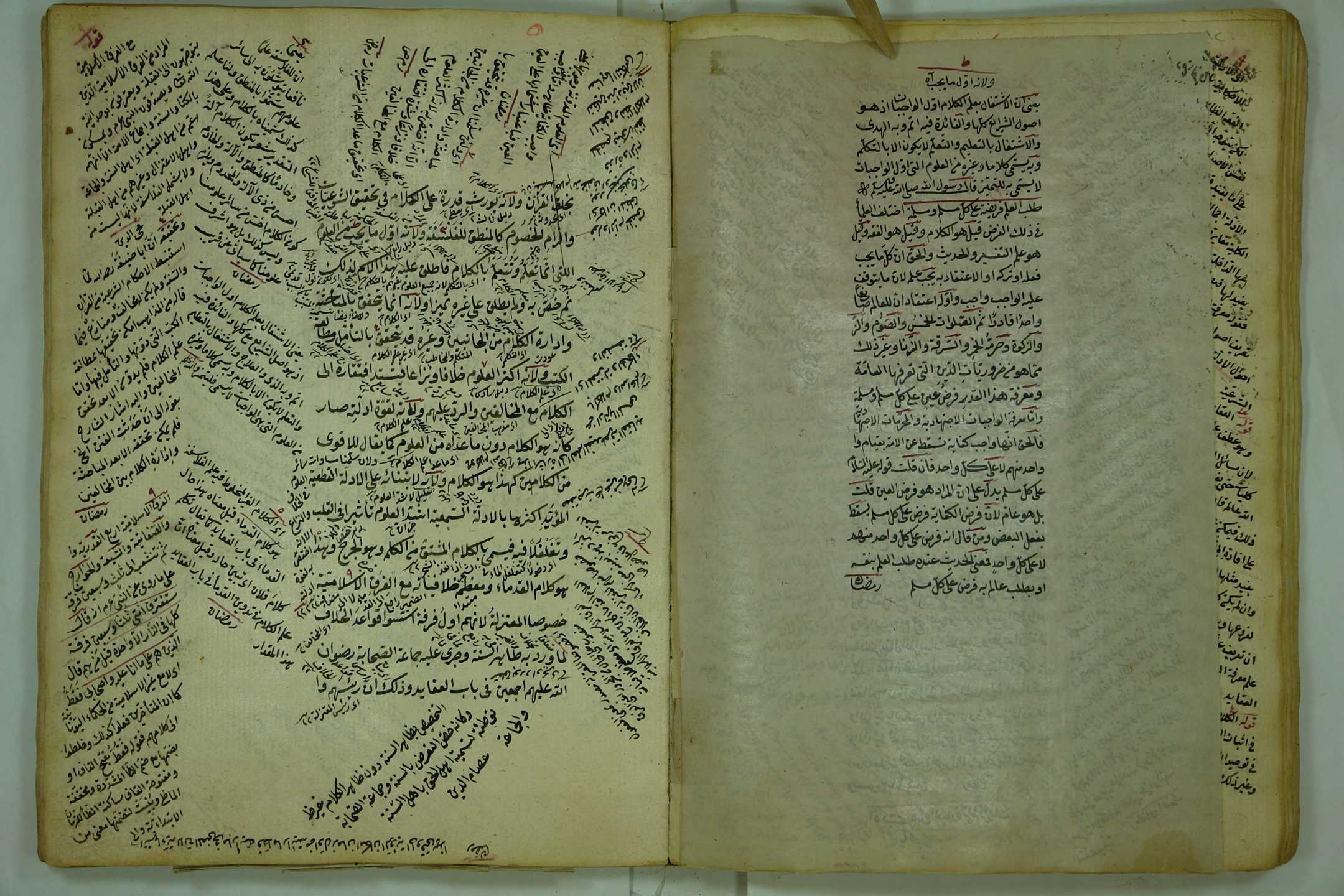
ينحل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر
مكنوناته مع توضيح الكلام وتنقيح وتنبيه على المرام في توضيح
وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير وتفسير
للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد طاويا كشح المقال
عن الاطالة والاملال ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد الاطناب
والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة
والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها
ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد
وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع
والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم
عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد
والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد
كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم
اجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم
وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم

من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما
ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان
حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة الدين وظهر
اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة الفتاوى
والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد
والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل
بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والا
صطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا
ما يفيد معرفة الاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية
بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام
باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام لان
عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة
الكلام كان اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى
ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق

والاهواء جمع هوى والهوى ميلان النفس الى ما يستلذ به
من الشهوات اهل الهوى اهل القبلة الذين لا يكون
معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية
والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة وكل
منهم اثنى عشر فرقة فصار اثنين وسبعين اما
الجبرية فانهم نسبوا القبائح الى الله تعالى وابرؤوا
العباد من الذنوب وقالوا ليس للعباد افعال
اختيارية لا الخير والشر وهي تخالف الجماعة واما
القدرية فانهم انكروا مشية الله تعالى وتخليق القدر
وهي تخالف الجماعة واما الروافض فانهم افرطوا
في حب علي رضي الله عنه فرفضوا ما سواه وقالوا
ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى علي رضه وان جبرائيل
عم قد اخطأ ويصلون عليه وهم يخالفون الجماعة
واما المشبهة قالوا ان الله تعالى على صورة الانسان
بنفسه وذاته وكل شيء نجده في الانسان نصف
به لذات الشعر والظفر والحاجبين واللحم والقدم
وغير ذلك والجماعة يقولون ربنا عما يقول المشبهون
علوا كبيرا لكنا نصف بما وصف به نفسه في كتابه
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير رمضان
قوله فاشتغلوا الفاء للسببية يعني بسبب ما ذكر
فاشتغلوا كما ان الاختلاف في قرائته بعض الآيات
اوجب جمع القرآن بين الدفتين على عهد ابي بكر رضه
والاختلاف في القراءة اوجب تعيينها على عهد عثمان
رضه عنه ولم يكن مكتوبا ومجموعا في زمان النبي عليه السلام
وفي شغل اربع لغات ضم الشين مع ضم الغين وسكونها
وفتح الشين مع فتح الغين وسكونها ومعنى الكل واحد
بالنظر يقال نظر اليه اذا نظر بعينه ونظر فيه اذا تفكر
بقلبه اعلم ان تحصيل المطالب الكسبية انما يحصل با
نتقالين الاول على الحركة من المطالب الى المبادى
والثانية بالعكس والحركة الاولى تحصل المادة وا
والثانية لتحصيل الصورة والفكر بمعنى ترتيب
امور معلومة لتحصيل مجهول لازم للحركة الثانية
ومسبوق بالحركتين رمضان

آه كتبت هذه العبارة من الم فراقك
يا محبوب

اعلم ان الفرق بين
العلم والمعرفة بوجوه
الاول ان المعرفة تستعمل في الجزئيات
والعلم في الكليات والثاني ان العلم
يستعمل في المركبات والمعرفة في البسائط
ولذا يقال عرفت الله دون علمته والثالث
ان المعرفة يطلق على الادراك الذي
بعد الجهل وعلى الاخير من الادراكين
لشيء واحد يتخلل بينهما عدم ولا يطلق
العلم على شيء من ذلك ... ولذا يقال الله تعالى عالم
من خطابه تعالى وهو ... الاحكام
الفقه بالتفصيل واصول الفقه
من الادلة الاجمالية كالامر بان
يقال الامر للوجوب والنهي للتحريم
بالاجمال وصدق عليه
يقال الادلة التفصيلية ما صدق عليه
والدلالة يقال اقيموا الصلوة
والنهي بان يقال ولا تقربوا
الامر يدل على وجوب الصلوة
بما يدل على حرمة الزنا فتحج
بدل على اصحاب الاحكام متعلق بالمعرفة
عن ادلته التي عليه السلام والملك ورد
به علم النبي عليه السلام من الادلة ايضا لكنه بطريق
بان يعلمه لا بالاستدلال فيجب ان يزاد فيه
الحادث لان العلم في الادلة
الاستدلال لا يكون الا بالاستدلال
من حيث انها ادلة متعلقا بالاحكام
ولو وصل عن ادلتها بالاستدلال لاخراج
يجب زيادة قيد ... قوله بالفقه
علم النبي عم والملك بالكسر معناه
بالضم اي صار فقيها وبالكسر اما يفيد
فهم والاول ... فهو علم يفيد
علم منه تعريف علم الفقه عن ادلتها
معرفة الاحكام العملية
التفصيلية
رمضان افندي



بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
والزام للخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم
التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك
ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة
وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتامل ومطالعة
الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى
الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار
كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى
من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية
المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا في القلب
وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا
هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية
خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف
لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين في باب العقايد وذلك ان رئيسهم وا

ط

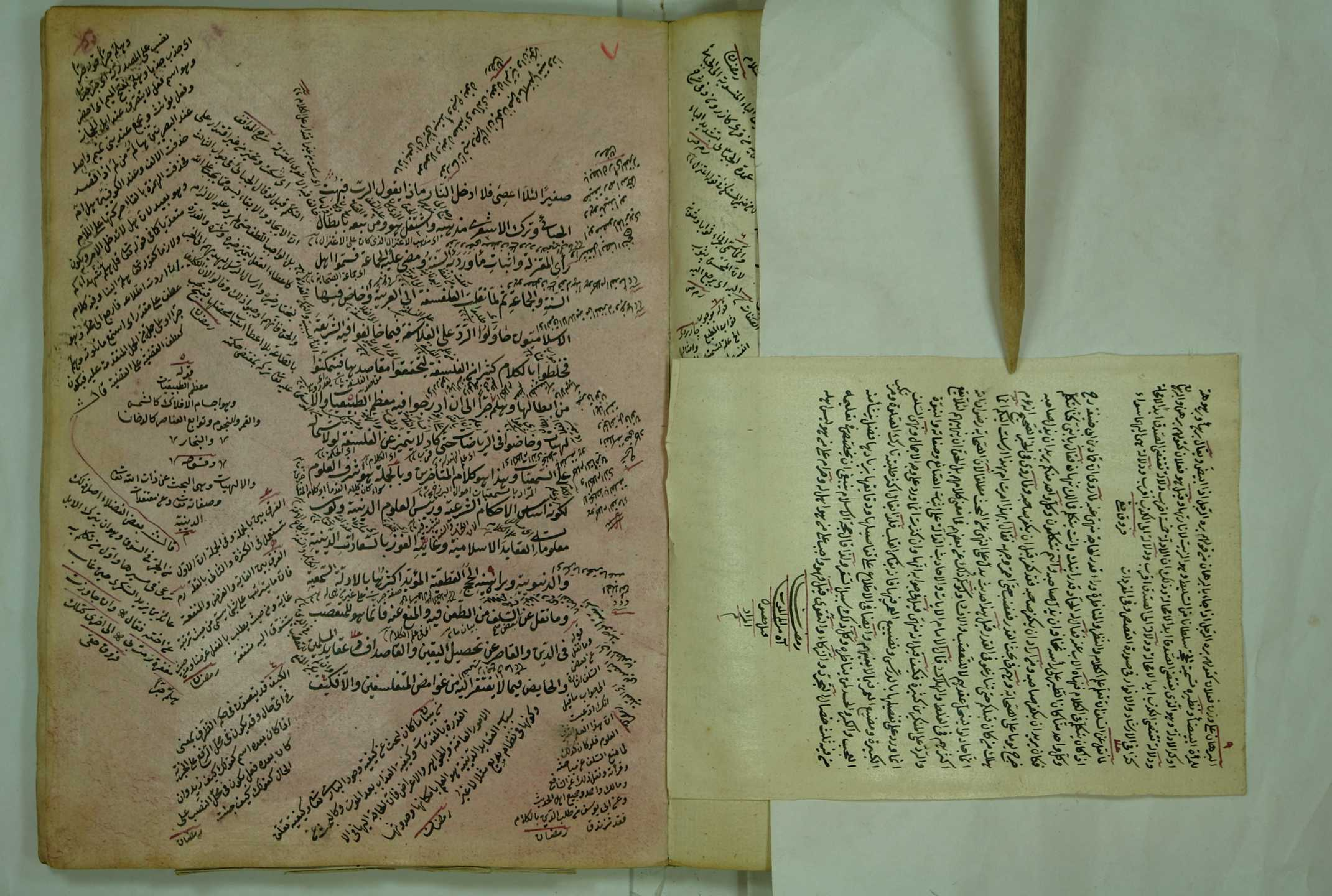
قوله ولانه اول ما يجب آه

يعني ان الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات اذ هو
اصول الشرايع كلها والفائدة فيه اتم وبه الهدى
والاشتغال بالتعليم والتعلم لا يكون الا بالتكلم
وبه يسمى كلاما دون غيره من العلوم التي اول الواجبات
لا يسمى به للتمييز قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة اختلف العلماء
في ذلك الفرض قيل هو الكلام وقيل هو الفقه وقيل
هو علم التفسير والحديث والحق ان كل ما يجب
فعلا او تركا او الاعتقاد به يجب علمه لان ما يتوقف
عليه الواجب واجب واول اعتقاد ان للعالم صانعا
واحدا قادرا ثم الصلوات الخمس والصوم والزكوة
والزكوة وحرمة الخمر والسرقة والزنا وغير ذلك
مما هو من ضروريات الدين التي تعرفها العامة
ومعرفة هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة
واما معرفة الواجبات الاجتهادية والمحرمات الاجتهادية
فالحق انها واجب كفاية تسقط عن الامة بقيام واحد
واحد منهم لا على كل واحد فان قلت قوله عليه السلام
على كل مسلم يدل على ان المراد هو فرض العين قلت
بل هو عام لان فرض الكفاية فرض على كل مسلم يسقط
بفعل البعض ومن قال انه فرض على كل واحد منهم
لا على كل واحد فمعنى الحديث عنده طلب العلم بنفسه
او بطلب عالم به فرض على كل مسلم

رمضان

واصل ابن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله بقوله ان
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال
الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب
العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي
على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ثم انهم توغلوا في علم
الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول
وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
لاستاده ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم
مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب
بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما
ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن بك فاطيعك فادخل الجنة ماذا
يقول الرب فقال الجبائي يقول الرب اني كنت اعلم منك
انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك
ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني لم لم تمتني صغيرا

صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت
الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال
رأي المعتزلة واثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل
السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها
الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة


صغيرًا لئلا اعصى فلا ادخل النار رماذا يقول الرب فيه
الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال
رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل
السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها
الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة
فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا
من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات
وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله
على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم
لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون
معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية
والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية
وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب
في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقايد المسلمين
والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف

قوله ان ما نعتقده مبتداء امور موجودة جزء وحاصل الجواب ان يقال ان المحمول
والموضوع في هذه القضية وان توهم اتحادهما في المفهوم لكنهما متغايران في
الحقيقة دون المفهوم وان كانا متحدين بالذات فيوجد الحمل في المعنى فلا يكون القضية
المذكورة لغوا ولا يرد ما ذكرتم من السؤال رمضان

يتصور المنع عما هو اصل الواصل واساس الشرع ثم لما
كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود الممكنات والمحدثات
على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر
السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهد
من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة
ما هو المقصود الاهم فقال قال اهل الحق وهو الحكم المطابق
للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب
باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد
شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان
المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب
الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع ومعنى حقيته مطابقة الو
الواقع اياه حقائق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء وماهيته
ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق بخلاف مثل الضاحك
والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد
يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه

قوله ان ما نعتقده مبتدا امور موجودة خبره وحاصل الجواب ان يقال ان المحمول والموضوع في هذه القضية وان توهم اتحادهما في المفهوم لكنهما متغايران في الحقيقة وفي المفهوم وان كانا متحدين بالذات فيوجد الحمل في المعنى فلا يكون القضية المذكورة لغوا ولا يرد ما ذكرتم من السؤال رمضان ع

يعني ان قول المص حقايق الاشياء ثابتة رد على القول بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق لانهم نفوه بالكلية والاثبات في الجملة كاف في ردهم وقوله والعلم بها متحقق رد لقولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشيء او لعدم ثبوتها والحاصل ان مدعى الخصم ان لا ثبوت للكلية وهي لا شيء من الحقايق بثابت ولا علم بثبوت حقيقة ففي دفعها يكفي اثبات الموجبة الجزئية لكونها نقيضها واثبات احد النقيضين يستلزم ابطال الآخر لامتناع الاجتماع صدقا وكذبا رمضان ع

قوله فان قيل ما ذكره الشارح في الجواب من قوله المراد بالجنس ينافي الاستغراق الذي اشار اليه سابقا حيث قال المراد ان ما نعتقده حقايق الاشياء وتسميته بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر قلنا انه الجنس يكفي في اصل المراد لكنه الشارح اشار فيما سبق الى معنى الاستغراق العرفي قصدا الى المبالغة في الرد على السوفسطائية فتدبر ع

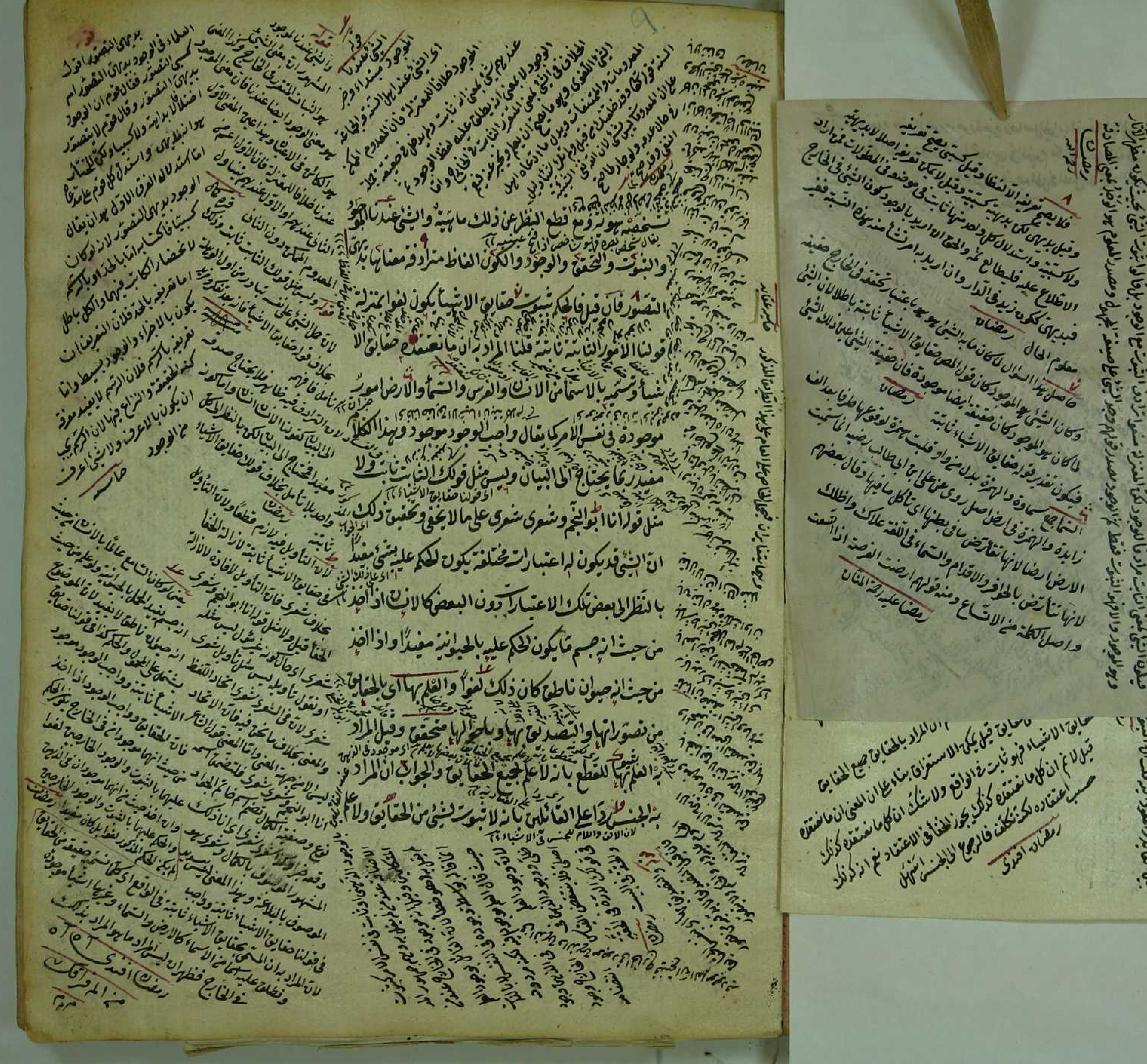
اي بثبوت حقايق الاشياء يعني قال بعض العلماء انه قد ذكر فيما سبق شيئان الاول قوله حقايق الاشياء والثاني الثبوت المذكور ضمنا في قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذي في قوله بها عايدا الى قوله حقايق الاشياء لان الالف واللام في قوله الاشياء لاستغراق الجنس في حقايق مضاف اليه فيكون المراد بحقايق الاشياء جميع الحقايق لان مقابلة الجمع الذي هو قوله حقايق بالجمع الذي هو قوله الاشياء يستلزم انقسام الآحاد بالآحاد فيكون في مقابلة كل فرد من افراد الشيء فرد من افراد الحقيقة ويكون معنى كلام المص والعلم بجميع الحقايق متحقق وانه محال لان كثيرا من الحقايق لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذلك الضمير عايد الى الثبوت الذي ذكر في ضمن قوله ثابتة فان قلت لو كان الضمير عايدا الى الثبوت لوجب ان يقول المص العلم به لان الثبوت مذكر فلا بد ان يكون الضمير العايد اليه مذكرا لوجوب المطابقة بين العايد والمعود اليه قلت ان الثبوت وان كان مذكرا الا انه مضاف الى المونث فيكون مونثا بالاضافة الى المونث رمضان

قوله لان بعضها لا يعلم بانه لا علم بجميع الحقايق لا يجوز ايضا العلم بثبوت جميع الحقايق لان العلم بثبوت جميع الحقايق انما يكون بعد العلم بجميع الحقايق فيكون انتفاء الثاني موجب انتفاء الاول فيكون الضمير عايدا الى الحقايق دون الثبوت جوابه ان الضمير رجع الى الثبوت في ضمن المحمول وهو غير مستغرق في نفسه وان استغرق موضعه رمضان ع

قيل لا ينفع الخ المذكور بتقدير الثبوت فانه كلام يحتج ع ع

قوله والجواب اي جواب قوله قيل والجواب مشتق من جاب القلادة اذا قطعها يسمى جوابا لانه ينقطع به كلام الخصم رمضان ع

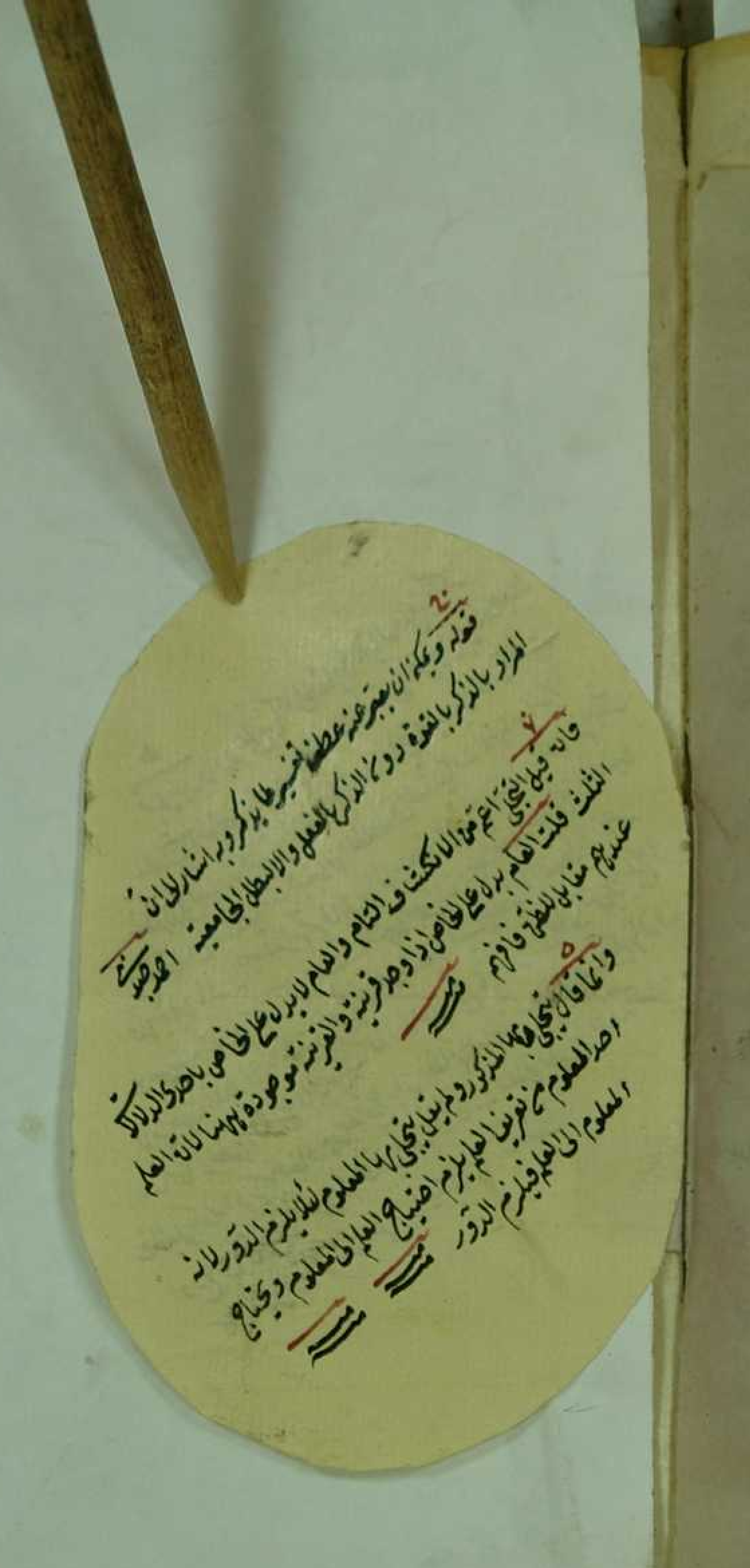
قوله اي العلم بجنس الحقايق متحقق اي لا نسلم ان المراد بالحقايق جميع الحقايق بل المراد بها جنس الحقايق قيل يحكى الاستغراق بناء على ان المعنى ان ما نعتقده حقايق الاشياء فهو ثابت في الواقع ولا شك ان كل ما نعتقده كذلك قيل لا نسلم ان كل ما نعتقده كذلك يجوز الخطاء في الاعتقاد نعم انه كذلك حسب اعتقاده لكنه تكلف فالرجوع الى الجنس اسهل رمضان افندي



تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود
والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة معناها بديهي
التصور فإن قيل فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوا بمنزلة
قولنا الأمور الثابتة ثابتة قلنا المراد به أن ما نعتقده حقائق الأ
شياء ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور
موجودة في نفس الأمر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام
مفيد ربما يحتاج إلى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا
مثل قولنا أنا أبو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى وتحقيق ذلك
أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا
بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان إذا أخذ
من حيث إنه جسم ما يكون الحكم عليه بالحيوانية مفيدا وإذا أخذ
من حيث إنه حيوان ناطق كان ذلك لغوا والعلم بها أي بالحقائق
من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها متحقق وقيل المراد
به العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق والجواب أن المراد
به الجنس ردا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم

بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم
من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم
العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقاد حتى
ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او
حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته
ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا
تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها
بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت شيء وان
تحقق والنفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم ثبت شيء من
الحقايق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية
قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول
يرى الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع
فيها اختلاف وتعرض شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات
ففيها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس
في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط

صفة توجب التمييز اه الصفة هي الامر الغير القائم بالذات او القائم بالمحل اي الموضوع وتفسيرها بالامر القائم
بالغير كما فسره قدس سره العزيز في شرح المواقف ليس على ما ينبغي اذ يخرج علم الله تعالى بل لا يتناول التعريف
على شيء من افراد المعرف اذ الصفة عند الاشاعرة ليست عينه ومحصله ان العلم امر قائم بمحل متعلق بشيء
يوجب ذلك الامر ايجابا عاديا كون محله مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد
من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو المحل دون الصفة ولا شك ان تمييزه
انما هو بشيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز اعني المعلوم تصوريا كان او تصديقيا وذلك الشيء المتعلق
هو الذي لا يحتمل نقيض التمييز فخرج بقوله تمييزا عن الحد ما عدا العلم من الصفات النفسانية وغير النفسانية
كالقدرة والشجاعة والسواد والبياض الى غير ذلك فان تلك الصفات وان كانت توجب تمييز محالها
عن الغير لكن لا توجب تمييزا بخلاف الادراك فانه كما توجب لمحله تمييزا عن غيره كذلك توجب له ايضا تمييزا
لمدركات عما عداه اي يجعل المحل بحيث يصح ان ملاحظة مدركاته وتميزها عن ما عداها وقد يناقش
فيه بان علم الله تعالى يخرج عن الحد بحمل الايجاب على العادي كما هو مذهب الاشاعرة فان الايجاب في علم الله تعالى
ليس بطريق العادة لان العادي يقتضي جواز التخلف وفي صفة تعالى غير مجوز وفيه نظر واعلم ان ههنا امور
الصفة والمحل الذي قام به الصفة والتمييز والايجاب الذي فيما يوجب والمتعلق والكل يحتمل ان يراد في
الموضعين على وجوه شتى احتمالا عقليا لكن الاقرب ان يراد بالضمير الذي في يحتمل المتعلق وبالنقيض
نقيض التمييز كما اشرنا اليه في اثناء التقرير قال الش في شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة
ثم التمييز في التصور نفس الصورة المتعلق الماهية المتصور وفي التصديق الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان
ولا شك ان الاول اعني الصورة لا نقيض لها وان الاخرين الاثبات والنفي كل منهما نقيض الآخر هذا هو
عبارة
المشهور في حل عبارة هذا التعريف ويرد عليه ان القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني
وايضا يلزم احد الامرين اما عدم كون التصور والتصديق عزا او كون التصور غير الصورة
وكون التصديق غير النفي والاثبات والكل مخالف لما تقرر عندهم على ان اثبات الصفة سوى
الصورة والاثبات والنفي ليس ضروريا ولا برهنيا عليه بل يكذبه الوجدان الوجدان وايضا
انه ذكر التمييز واراد الصورة والنفي والاثبات مجازا عما به التمييز مجاز من غير قرينة وايضا ان النفي والاثبات
بمعنى الايقاع والانتزاع ليس شيء منهما نقيضا للآخر اذ هما يرتفعان عند الشك والوجه الوجيه في التوجيه
هو ان يراد بالتمييز المعنى المصدري وبالنقيض النقيض المتعلق اعني الوقوع واللاوقوع في التصديق والماهية المتصورة
في التصور ويراد بالضمير الذي في يحتمل المتعلق ايضا وحاصله ان لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق نقيض المتعلق
وتجويز وقوع الطرف المخالف له بدله لا يقال كيف يتصور احتمال الشيء نقيضه بطريق الورود على المحل او بطريق الوقوع
في نفس الامر على سبيل البدل اي وقوع كل واحد منهما بدل الآخر انما هو بحسب نفس الامر واما بالقياس الى المدرك العالم
فقد يحتمل البتة وقد يقال ان الاحتمال بطريق الورود اذ الوقوع بدل الآخر فليس بمحال بحسب نفس الامر ايضا
بل المحال احتمال الشيء ونقيضه بطريق المواطئة وقد يناقش فيه بان التمييز يعتبر فيه الاثبات والسلب عن الغير
ولا شك ان السلب عن الغير لا يتصور بدون تعقل الغير فلا بد فيه من تعقل الشيء مع غيره حتى يتحقق التمييز فلا يكفي فيه
تعقل الشيء وحده فلا يصح جعله من لوازم العلم مطلقا وايضا ان التصور بالوجه الاعم الشامل لجميع المفهومات لا يفيد
التمييز اصلا وههنا اعتراضات كثيرة لا يليق المقام ايرادها
احمد جندي



بحتمل النقيض احدهما ان يكون هناك نقيض ولا يحتمله والثاني ان لا يكون هناك نقيض يصدق عليه ايضا
ان يقال لا يحتمل النقيض اعلم ان هذا التعريف مختار عند العلماء لتناوله التصور والتصديق اليقيني دون غيره
بخلاف التعريف الاول فانه يتناول التصديق الغير اليقيني ايضا فيكون الحد الثاني مانعا دون الاول ومعنى
الحد الثاني ان العلم صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها الذي هو القائم تميزا للمدركات عما
عداها لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق ذلك التميز الذي هو المعلوم نقيض ذلك التميز اي توجب كون محلها
مميزا بكسر الياء فقوله صفة جنس شامل لجميع الامور القائمة بالغير وقوله توجب تميزا يخرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات
من الصفات النفسانية كالشجاعة والجبن وغيرهما ومن الصفات الجسمانية كالسواد والبياض وغيرهما
مثلا فان هذه الصفات توجب كلها لمحلها تميزا اي توجب كون محلها مميزا بفتح الياء لا مميزا بكسر الياء لمحلها
ضرورة ان الشجاعة تميز الشجاع عن الجبان وكذا السواد تميز الاسود عن الابيض واما الاد
واما الادراكات فانها توجب لمحلها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم واما العلم فيوجب تميز العالم عن الجاهل
فيوجب ايضا تميز المدركات عن غيرها وقوله لا يحتمل النقيض يخرج عن ذلك الحد الظن والشك والوهم
فان متعلق التميز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه
في المستقبل على ما هو في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد
لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة
ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار
المحل الذي هو العالم لان التميز المتفرع على ذلك الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو
بشيء يتعلق به تلك الصفة والتميز وذلك الشيء هو المعلوم الذي لا يحتمل نقيض ذلك التميز

رمضان افندي

يعني قيد بعضهم هذا التعريف بالمعاني وقال العلم صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فخرج
لا يشمل هذا التعريف ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لا غير والذي ترك القيد
فقد احسن فلذا اختاره الشارح

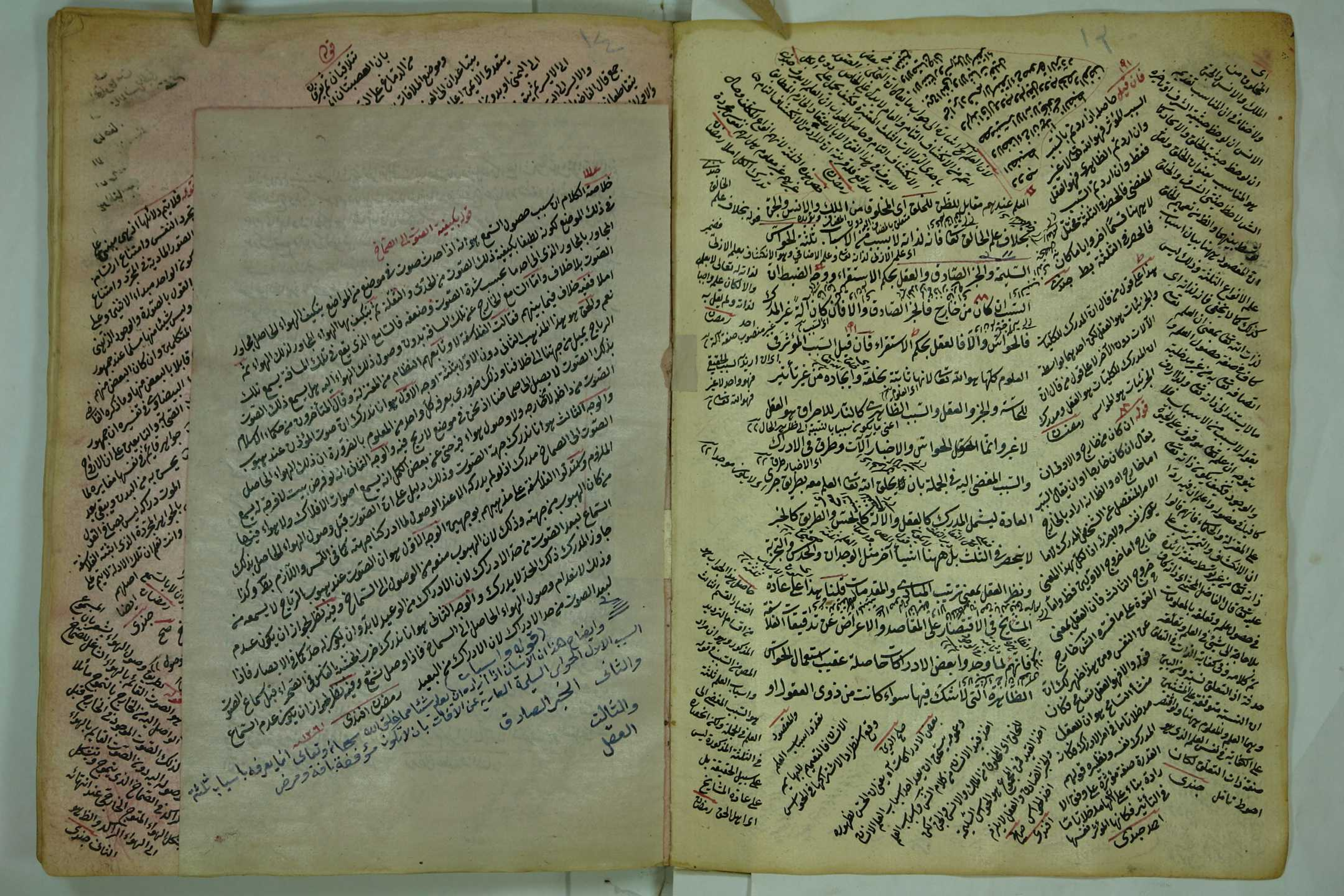
رمضان

قوله صفة توجب تميزا الخ فيه نظر لانه يلزم ح ان يكون الشيء موجبا لنفسه لان التميز نفس العلم بهذا المعنى اللهم
الا ان يقال بالتغاير الاعتباري بينهما كما يقال ثبوت صفة العلم لزيد يوجب صفة الكمال له او يراد بالعلم امر
مغايرا بالذات للصورة التي هي عبارة عن التميز

قاسم كوجك



الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف والخفاء في التصور لا
ينافي البداهة وكثرة الاختلاف لتشتت الانظار لا ينافي حقيقة
بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللا
ادرية لانهم لا يعرفون بمعلوم يثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم
بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم
المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف
والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا
اي محب الحكمة واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت
هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه بالفاظ موجودا
كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من
التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم
صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك
الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا نقائض
لها على ما زعموا لكنه لا يشمل على غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن
ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان



العلم عندهم مقابل للظن للخلق اي المخلوق من الملك والانس والجن

بخلاف علم الخالق فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ثلثة الحواس

السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان

السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك

فالحواس والا فالعقل بحكم الاستقراء فان قيل السبب المؤثر في

العلوم كلها هو الله تعالى لانها ثابتة بخلقه وايجاده من غير تأثير

للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل

لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك

والسبب المفضي اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جري

العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر

لا ينحصر في الثلث بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة

ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة

المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلا[سفة]

فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس

الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او

طط

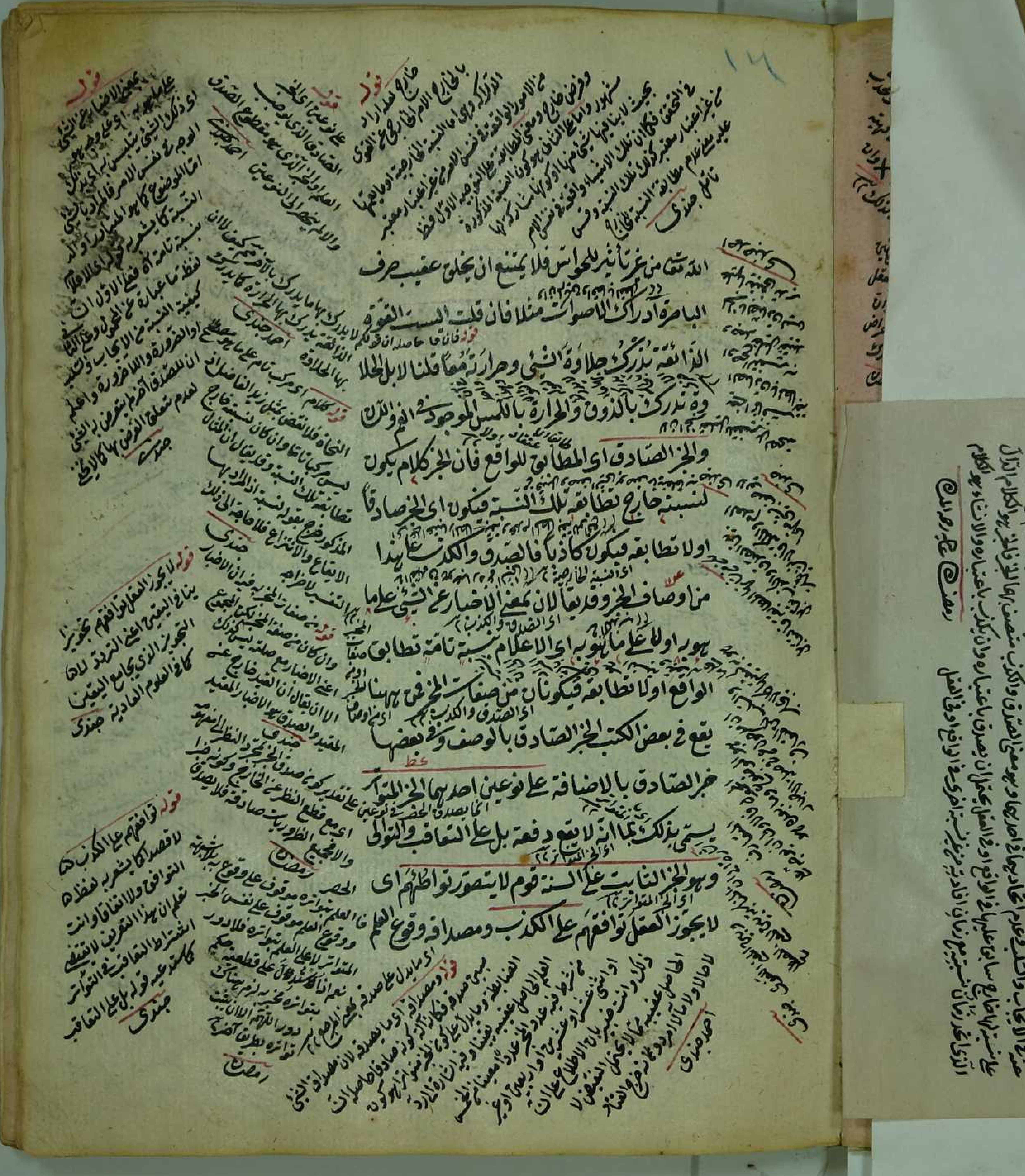
فان قيل لم يثبت عند المشايخ الحواس الخمس الباطنة لان دليل الحكماء على اثبات تلك الحواس ظالم بهم عند المشايخ ولم يكن عندهم دلائل شافية لاثباتها اعرض المشايخ عنها ولم تشتغلوا في اثباتها ببيان عدم تمام ادلة الحكماء على اثباتها فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك وهو قوة في الدماغ يدرك جميع ما يدركه الحواس الظاهرة بعد غيبة المادة المحسوسة فكانها حوض يصب فيه العيون الخمس فالمدرك ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات ولا احد الحواس الظاهرة لان كل واحد من تلك الحواس الظاهرة لا يحضر عنده انواع مدركاته دون غيره فلا بد من قوة اخرى ان يحضر عندها جميع تلك الانواع وهذا الدليل غير تام لجواز ان المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا على ثبوت الخيال بان يقال ان للمتصورات المحسوسات قبولا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر عند الحكماء ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وهذا الدليل ايضا لا يتم لانا لا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لجواز ان يصدر عنه اكثر من الواحد بواسطة شرطين مختلفين كالارض مثلا تقبل الشكل بمائيتها وتحفظ بصورتها فيجوز ان يكون القبول والحفظ معا في قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على ثبوت الوهم بان يقال ان الوهم قوة في الدماغ يدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا والمدرك لتلك المعاني الجزئية ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز ان يكون تلك الآلة احدى الحواس بل تدرك الصور الجزئية فيكون المدرك لتلك المعاني الجزئية قوة اخرى فينا وهو الوهم وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه لما جاز ان يكون القوة الواحدة كالحس المشترك مثلا آلة الادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا لا بد لك من دليل واستدلوا على وجود الحافظة ان للمعاني الجزئية قبولا وحفظا وهما متغايران فلا بد لهما من مبدأين لما تقرر عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومبدأ قبول المعاني الجزئية هو الوهم ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام ايضا لجواز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على وجود المتصرفة بان يقال انا نجمع بين صور تارة كما نتصور انسانا ذا رأسين ونفصل بينهما تارة اخرى كما نتصور انسانا عديم الرأس وكذلك بين المعاني الجزئية وليس المتصرف هو العقل لعدم حصول الجزئيات عنده ولا الحس الظاهر لانه لا يدرك المعاني والمتصرف انما يكون بعد الادراك فيكون فينا قوة اخرى متصرفة فيهما وهذا الدليل ايضا غير تام لجواز ان يكون المتصرف هو العقل بواسطة الآلة هذا هو المذكور في شرح المقاصد رمضان عليه رحمة المنان

او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت

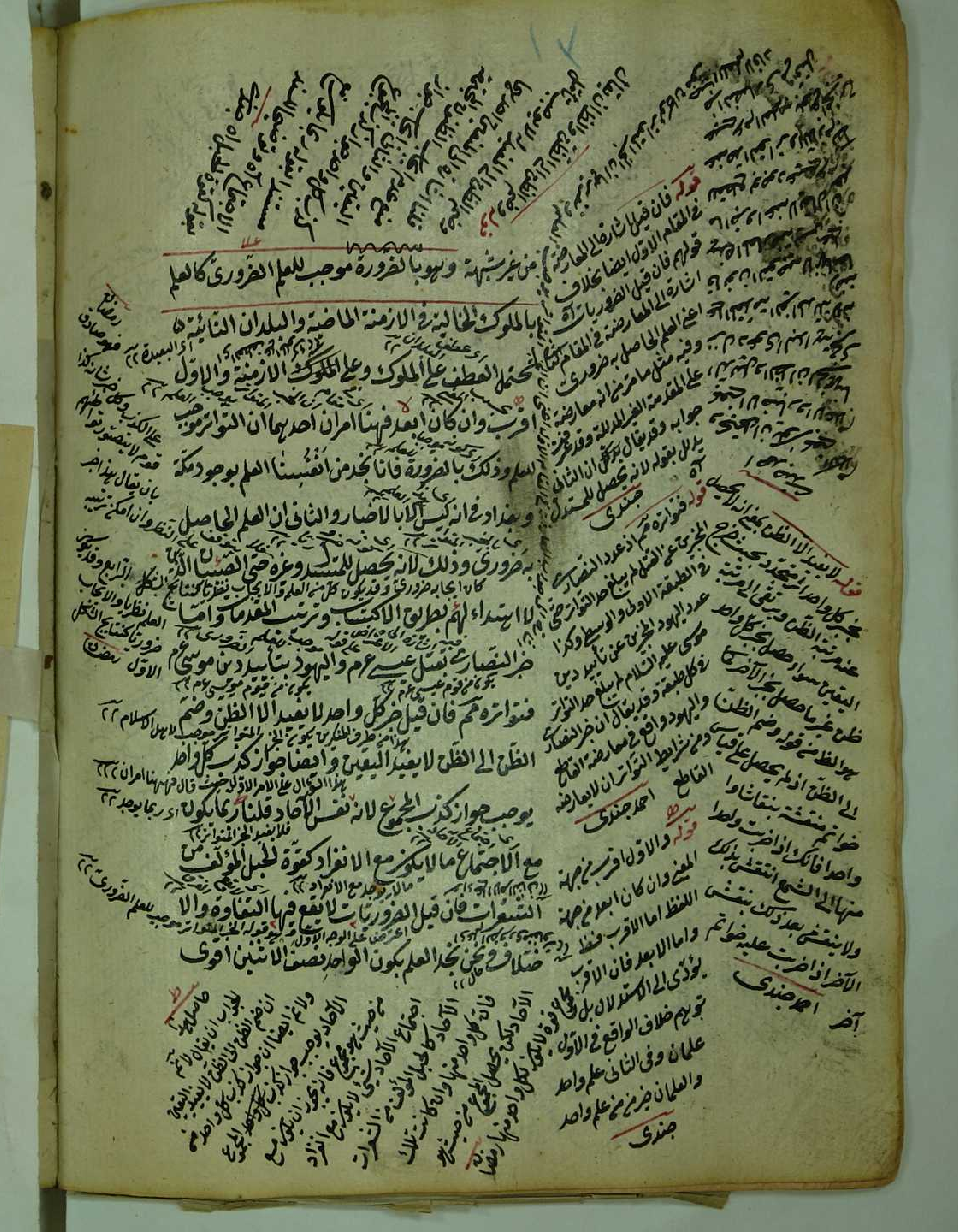
طط

عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا اسباب العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من نور الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف عند ذلك والبصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان الى العينين تدرك بها

الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن
والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها فى النفس عند استعمال
العبد تلك القوة والشم وهو قوة مودعة فى الزايدتين النا
بتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى تدرك بها
الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى
الخيشوم والذوق وهو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم
اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى
الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب واللمس وهى قوة منبثة
فى جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة ونحو
ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها اى من الحواس
الخمس توقف اى نطلع على ما وضعت هى اى تلك الحاسة له
يعنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك الاشياء
المخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروا
يح لا تدرك بها ما تدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز
ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لان ذلك بمحض خلق الله



الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف
الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قلت السبب القوة
الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة
تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان
والخبر الصادق اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون
لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون اي الخبر صادقا
او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا
من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما
هو به او لا على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطابق
الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا
يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها
خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر
يسمى بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي
وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي
لا يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم



من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم
بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية ه
يحتمل العطف على الملوك وعلى الملوك والأزمنة والأول
أقرب وإن كان أبعد فهنا أمران أحدهما أن التواتر موجب
للعلم وذلك بالضرورة فإنا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة
وبغداد وأنه ليس إلا بالأخبار والثاني أن العلم الحاصل
به ضروري وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين
لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات وأما
خبر النصارى بقتل عيسى عم واليهود بتأبيد دين موسى عم
فتواتره ممنوع فإن قيل خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن وضم
الظن إلى الظن لا يفيد اليقين وأيضا جواز كذب كل واحد
يوجب جواز كذب المجموع لأنه نفس الآحاد قلنا ربما يكون
مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من
الشعرات فإن قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والا
ختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى

لان الرجل دخل على عيسى عم لقتله ثم اختلفوا فى انهم قتلوه او قتلوا من شبه عيسى عم فلم يبلغوا حتى التواتر وخبر اليهود بتأبيد دين
موسى عم لم يوجد مصداق تواتره لان ظهور معجزة عيسى ومحمد عليهما السلام يكذبهم هذا جواب ما يقال وهو ان يقال من طرف
السمنية والبراهمة لا نم ان الخبر المتواتر موجب للعلم فضلا من كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصارى بكون
عيسى عم مقتولا وكذا اليهود بتأبيد دين موسى عم موجبا للعلم لكونه خبرا متواترا والتالى باطل والا لكان المنكر بموجب هذين
الخبرين ومنهوما كافرا وليس كذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر موجبا للعلم فاجاب الشيخ الفاضل بقوله فتواتره
ثم لان رجلا امر بقتل عيسى عم ثم اختلفوا فى انهم قتلوه او قتلوا من شبه فلم يبلغوا حد التواتر وخبر اليهود بتأبيد دين
موسى عم لم يوجد مصداق تواتره لان ظهور معجزة عيسى ومحمد عليهما السلام يكذبهم وحاصل هذا الجواب ان يقال لا نم
ان ذلك الخبر متواتر لان من شرط ان يجرى على السنة قوم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب فلا يجوز ذلك الخبر متواترا
وقصة رفع الله تعالى عيسى عم فى يوم عاشورى بيت الصلاتيين وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عم
هرب منهم ودخل فى بيت فامر ملك اليهود رجلا بدخول البيت يقال له يهودا او يقال ططيانوس فجاء جبرئيل عليه السلام
ورفع عيسى عم الى السموات فلما دخل الرجل لم يجد فالقى الله تعالى شبه عيسى عم عليه فلما خرج ظنوا انه عيسى عم
فقتلوه وصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى عم فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى عم فاختلفوا
فيما بينهم فانزل الله تعالى اكذابا لقولهم وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم يعنى القى شبه عيسى عم على غيره
فقتلوه كان الشبه قد القى على وجهه ولم يلق على شبه جسده فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى عم والجسد
جسد غيره فذلك اختلافهم فيه

رمضان عليه رحمة الرحمن

وان كان ابعد من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة نظرا الى القرب يكون كل واحد منهما
قيدا للاول فيكون المثال واحدا بل المراد بهذا اى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة
الماضية والعلم بالبلدان النائية والمثالان ظرف من علم واحد وقيل انما قال اقرب
لانه على تقدير عطف البلدان على الازمنة لا فائدة فى تقييده بالنائية وعلى تقدير
عطفه على الملوك يكون فى تقييده بالنائية فائدة فالاولى ان يقال لا فائدة فى تقييده
فى عطفه على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك الخالية متواتر لا يتوقف على كونه فى البلدان
النائية رمضان



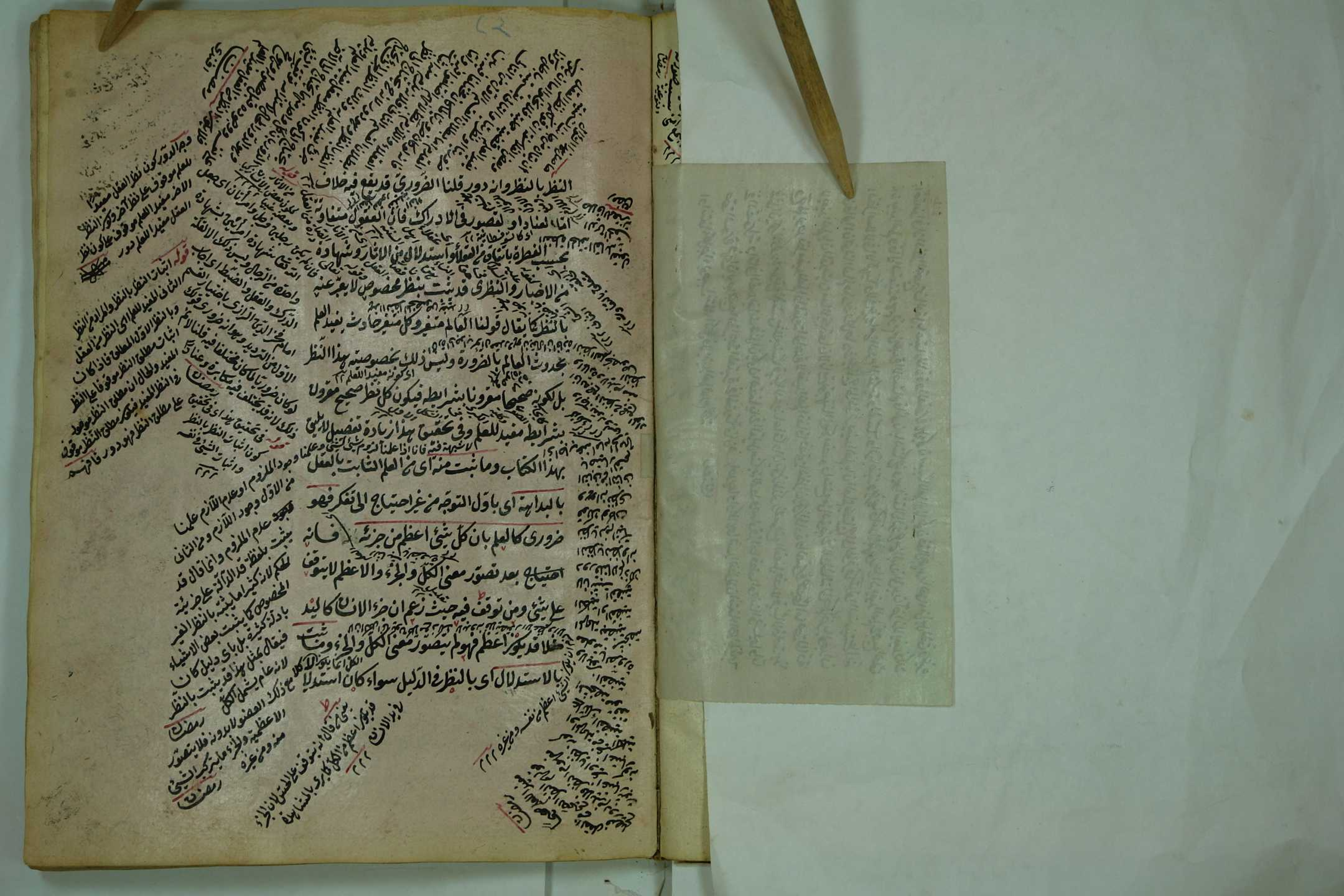
من العلم بوجود اسكندر والمتواتر وقد انكر افادته العلم جماعة
من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا هذا تم بل قد يتفاوت
انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة
والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام
وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع
الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اي الثابت
رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق
لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي
فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق
من ادعى انه رسول الله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي
اي الحاصل بالاستدلال اي بالنظر في الدليل وهو الذي يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول
من اقوال مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر فعلى الاول
الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا
العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل

هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فالثاني أوفق وأما كونه موجباً للعلم القطعي فلأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام وإذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً وأما أنه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت به أي بخبر الرسول يضاهي أي يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن أي عدم احتمال النقيض والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت وإلا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً فإن قيل هذا إنما يكون في المتواتر فقط فيرجع إلى القسم الأول قلنا الكلام فيما علم أنه خبر الرسول عم بأن سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك إن أمكن وأما خبر الواحد فإنما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول فإن قيل فإذا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله صلعم كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم

حكم سائر المتواترات والحسيات لا المستند لا لينا قلنا العلم الضروري
في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عم لان هذا المعنى هو الذي
تواتر الاخبار به في المسموع من في رسول الله صلى الله عليه
هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عم والعلم الاستدلالي
هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عم البينة
للمدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري
ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي
فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد
يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما
يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى
داره قلنا المراد بالخبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد
كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة
العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة
الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عم فحكمه حكم
خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بانه

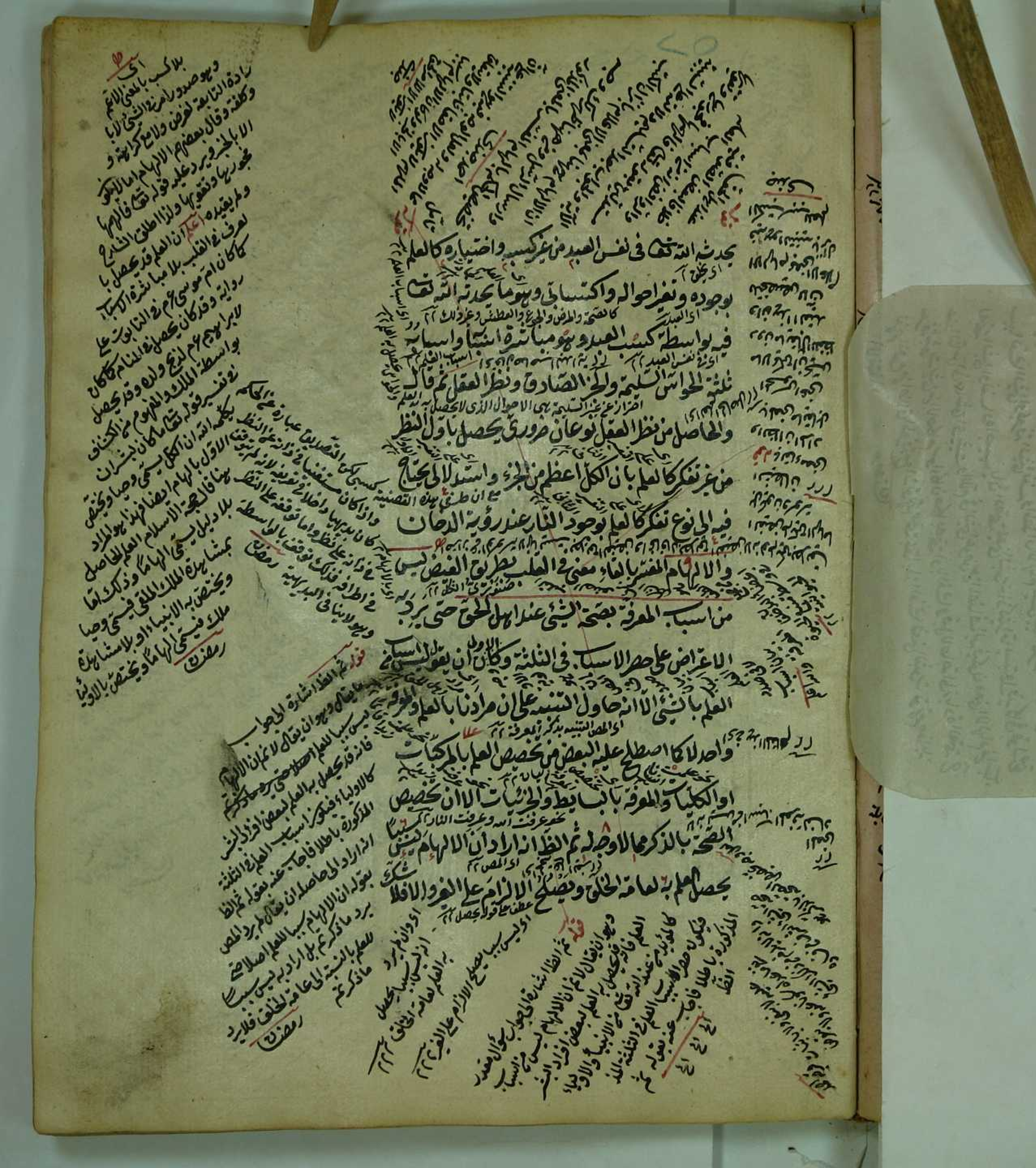


لا بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة
قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل مستدلا لنا واما العقل
وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى
بقولهم صفة غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات وقيل العقل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط
والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك
لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة
في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء
والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر
الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال
بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا
انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا
يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون
النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في
الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر



النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف
اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة
بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلالا من الآثار وشهادة
من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يجري فيه
بالنظر كما يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم
بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر
بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون
بشرائطه مفيد للعلم وفي تحقيق هذا زيادة تفصيل لا يليق
بهذا الكتاب وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل
بالبداهة اي باول التوجه من غير احتياج الى التفكر فهو
ضروري كالعلم بان كل شيء اعظم من جزئه فانه
لا يحتاج بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم الى توقف
على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد
مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء وما ثبت
بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا

من العلة الى المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من
المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد
يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال فهو
اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي
اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل
استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد
والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر
بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الا
ستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا
جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا
بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا
بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية
حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه



يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسب واختياره كالعلم
بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى
فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه
ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال
والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر
من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من الجزء واستدلالي يحتاج
فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان
والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس
من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق حتى يرد
الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى ان يقول ليس سببا
للعلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة
واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات
او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص
الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظا انه اراد ان الالهام ليس سببا
يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك

انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الحجر وحكي عن كثير من السلف

واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والا

عتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملها

والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة والعالم اي ما سوى الله

من الموجودات مما يعلم به الصانع فيقال عالم الاجسام وعالم

الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات

الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه

من السموات وما فيها والارض وما عليها محدث اي مخرج من

العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة

حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها

وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل

قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى

لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار

الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اعيان واعراض لانه ان

قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبينه ولم

ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر

كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اي

ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى

قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز

شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو

موضوعه اي محله الذي هو يقومه ومعنى وجود العرض في

الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع لا

غير ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز

فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل

عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل

يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول

نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا

كما في صفات الباري عز اسمه وهو الجسم وعند البعض لا بد

من ثلثة اشياء ليتحقق الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض

والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد

على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح
حتى يدفع بان لكل واحد ان يصطلح على ما يشاء بل نزاع في ان المعنى
الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا
احتج الاولون بان يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد
انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية وفيه
نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم
الشيء اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذى
هو اسم لا صفة او غير مركب كالجوهر يعنى العين الذى لا يقبل
الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذى لا يتجزى
ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع بان ما لا يتركب
لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل لا بد من ابطال
الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند
الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لا يتجزى وتركب
الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء
انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه الا بجزء غير منقسم

غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن
كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان
كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان
كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء
وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهى والثانى ان اجتماع اجزاء
الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق ~~الى الجزء الذى لا يتجز~~ فالله تعالى
قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزى لان الجزء
الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله عليه دفعا
للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه
انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها
في المحل ليس حلولا سريانيا حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام
المحل واما الثانى والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم
متألف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل
لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم
والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية

فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا
مال الامام الرازي رحمة الله عليه في هذه المسئلة الى التوقف فا
ن قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد
كان نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى
والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير
من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع
الخرق والالتيام عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره
بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت
بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل
على ما توهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث في الاجسام
والجواهر قيل هو من تمام التعريف احتراز عن صفات الله تعالى وقيل
لا بل هو بيان حكمه كالالوان واصولها قيل السواد والبياض
وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب
والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم
وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة و

والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل
بحسب التركيب انواع لا تحصى والروائح وانواعها كثيرة وليست
لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام
واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر
فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة
بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها
بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان القدم
ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظ والا لزم
اسناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد
والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الواجب القديم
قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان
فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون
وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون
في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن

وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فهو متحرك
وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان
في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر
اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا
هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام
التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان
واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية
الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية با
بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم
الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل
للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه
اما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل
لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وهيهنا ابحاث
الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام
وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا



اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة
والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو
الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة
على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث
جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا
ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسماويات من
الاضواء والاشكال والامتدادات والجواب
ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان
يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم
الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة
يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث فيها بل هو عبارة
عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة
غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة
انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو
مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة

بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود
للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث
كل من الجزئيات الرابع لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي
الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ
المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان
العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع
ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث
للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده
من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جايز الوجود لكان
من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له وقريب من هذا
ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ
لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم
ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل
ليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه

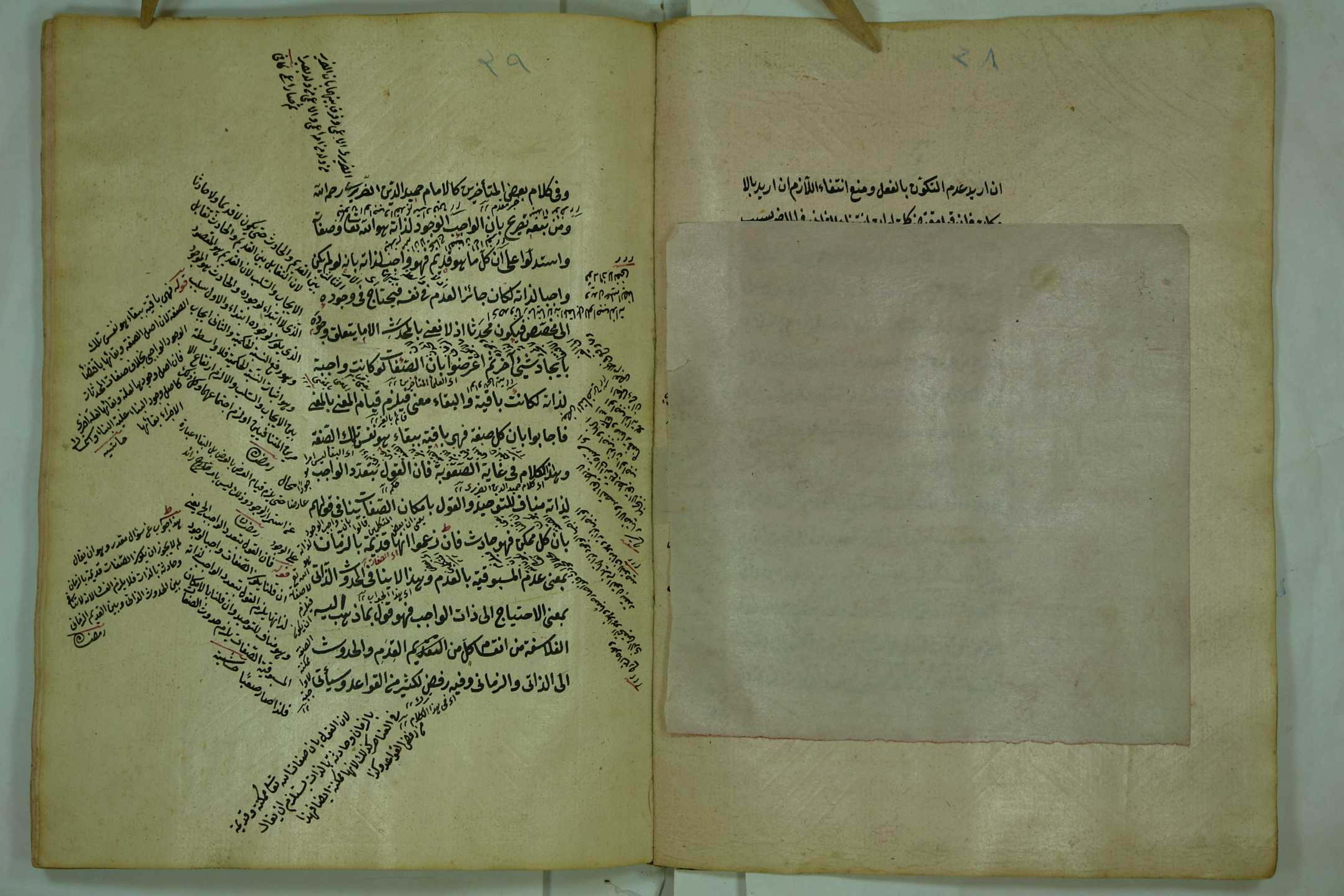
انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة
وهي لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء
علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع السلسلة
ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول
الاخير الى غير النهاية جملة ومن واحد قبله جملة اخرى ثم نطبق الجملتين
بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من
الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء
كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزايد
وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء
من الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى
لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزايد على المتناهي
بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما
يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع
بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق
جملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين

لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر
من الثانية مع لاتناهيهما وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد
والمعلومات والمقدورات انها لاتنتهي الى حد لا يتصور فوقه
آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال الواحد
يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب
الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين
برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان
يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه
امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما في نفسه اذ لا تضاد بين
الارادتين بل بين المرادين فيجتمع الضدان او لا فيستلزم
عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة
الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال
فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر
على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرت يندفع ما يقال انه

انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان يكون المخالفة غير ممكن لا
لاستلزامها المحال وان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد
حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو
اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب
عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلى بعضهم على
بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا
النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق
على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه
بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام
فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما
عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع
في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا
نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة

ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالا
مكان فان قيل مقتضى كلمة لوان انتفاء الثاني في الماضي بسبب
انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد
في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل
اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء
الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم
قديما لكان غير متغير والاية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض
الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم هذا
تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء
لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده
من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم
مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما
الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم
اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب لا استحالة في تعدد
الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي

وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله



وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله

ومن تبعه تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته

واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن

واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده

الى المخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده

بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة

لذاته لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى

فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة

وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب

لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم

بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان

بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي

بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه

الفلاسفة من انقسام كل من القديم والحدوث

الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي

ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالا

لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تع الحي القادر العليم السميع
البصير الشاء المريد لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم
على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال
المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان
اضدادها نقايص يجب تنزيه الله تع عنها وايضا قد ورد
الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح
التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه
ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه لا يقوم
بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه
والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو
مح لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه و
العرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني
على ان بقاء الشيء معنى زايد على وجوده وان القيام معناه
التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم
زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني

الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده
ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام اختصاص الناعت
كما في اوصاف الباري وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة
بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم
في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطؤها ليس بتام اذ ليس
ههنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل ههنا حركة مخصوصة
تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة
وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة
اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولا جسم لانه
مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا
(اي كونه مركبا ومتحيزا)
فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تع
متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه
(اي التحيز وجزء الجسم) (اي المركب)
اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه
(كالعقول والنفوس)
من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت
(اي محل)
كانت لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقها على الصانع من جهة

جوّز الكرامية والحنابلة اطلاق الجسم عليه تع بمعنى المركب والمتبعض وهم يخطئون لفظا ومعنى اما لفظا فتحكم واما معنى فلان كل بعض اما موصوف بصفات الله تع اولا والاول يوجب تعدد الالهة والثاني يوجب اتصافه بالجزء بالاضداد مثل العجز والجهل وذلك امارات الحدوث وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل واما الكرامية وهشام بن الحكم فيطلقون الجسم بمعنى القائم بذاته لا المركب والمتبعض وهم يخطئون لفظا فقط لان اسماء الله توقيفية وترك الاسمية وفهمها مع ان الجسم يتبادر الذهن الى المركب لان معناه فهم
رمضان

علم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهاب

المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تع بالمعنى الذى

يجب تنزيه الله تع عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب

والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو

من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله تع والواجب والقديم

الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع

باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة

او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر ولا مصور

اى ذى صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك من

خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات

واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود اى ذى حد ونهاية

ولا معدود اى ذى عدد وكثرة يعنى انه ليس محلا للكميات المتصلة

كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظ ولا متبعض ولا متجز

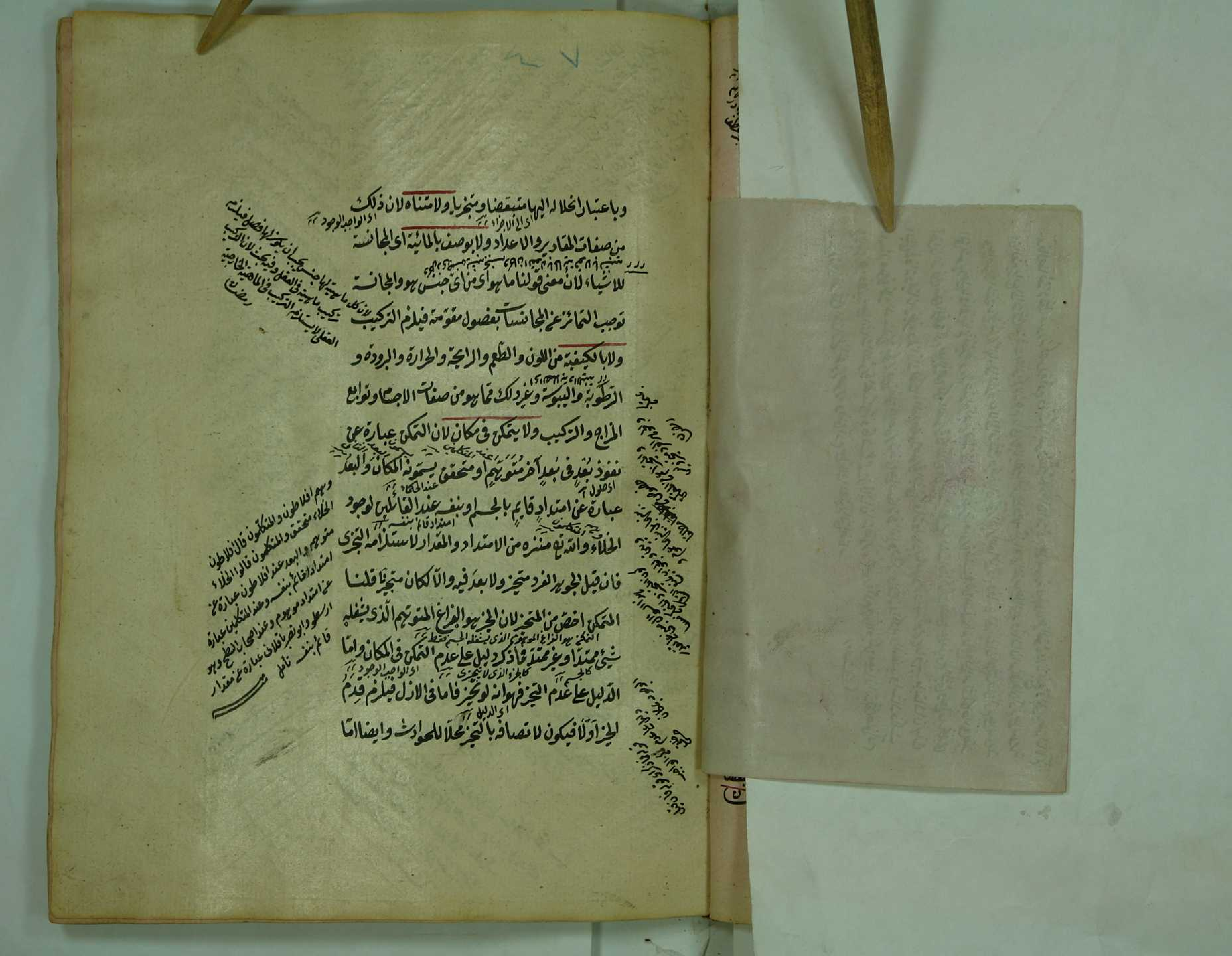
اى ذى ابعاض واجزاء ولا متركب منها لما فى كل ذلك من الاحتياج

المنافى للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا وبا

لاطلاق ما ورد به الشرع اذنا وعدم فيما ورد منعه واما اطلاقه فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفا بمعناه ولم يكن موهما لما يستحيل فى حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى ابو بكر وهو قول امام الحرمين وقال الامام الغزالى فى الصفة دون الاسم رمضان

وخلاصة المعنى ان صانع العالم ... لان الجوهر عبارة عن الاصل عند المتكلمين والاصل ما يتأتى منه التركيب ... المركبات ... فهو حادث ... وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يكون ... صانع العالم جوهرا ... وهو المراد رمضان

النهاية هى ما به ينتهى ذا الكمية لا من حيث لا وجه ورائه شئ منه خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه من جهات خمس متناه من جهة واحدة وهى جهة واحدة وهى جهة اسفل الذى يلاقى بها العرش رمضان



وباعتبار الحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا متناه لان ذلك
من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالمائية اى المجانسة
للاشياء لان معنى قولنا ما هو اى من اى جنس هو والمجانسة
توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب
ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة و
الرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع
المزاج والتركيب ولا يتمكن فى مكان لان التمكن عبارة عن
نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم او محقق يسمونه المكان والبعد
عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود
الخلاء والله تعالى منزه من الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى
فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا
المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله
شيء ممتدا او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن فى المكان واما
الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما فى الازل فيلزم قدم
الحيز او لا فيكون لا اتصافه بالتحيز محلا للحوادث وايضا اما

اما ان يساوي الجزء او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه

فيكون متجزئا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل

ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة

باعتبار عروض الاضافة الى شيء ولا يجري عليه زمان لان

الزمان عندنا عبارة عن متجدد وعند الفلاسفة عن مقدار

الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره في التنزيهات

بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح

في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على

المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ

وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم

بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي

وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما

اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة

ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب

هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب

فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب

او لا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور

والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على

بعضها وهي مستوية في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة

المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير

فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات

كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان

لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد

الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك

المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية و

احتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية و

الصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون

احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا

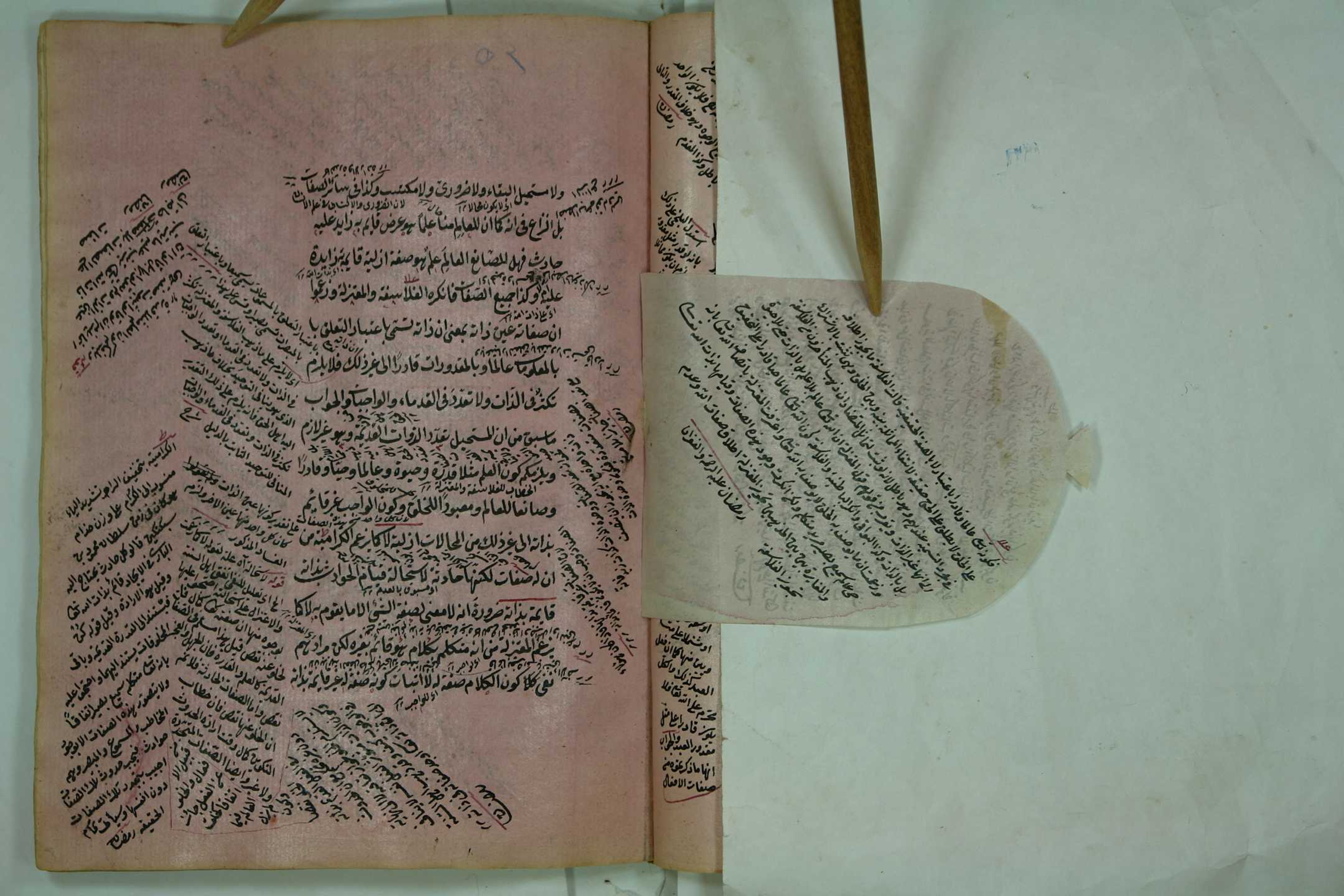
في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا

في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا

والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس
والادلة القطعية قائمة على التنزيه فوجب ان يفوض علم النصوص
الى الله تع على ما هو داب السلف ايثارا للطريق الاسلم او
تأول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن
الجاهلين وجذبا لضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم
ولا يشبهه شيء اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة
فظ واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد
الآخر اي يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات
لا يسده مسده في شيء من الاوصاف فان اوصافه من العلم
والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة
بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث
وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة
لله تع لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود ودائما
من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا
كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك

بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف
واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا
نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو
في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب
وان كان بينهما مخالفة من وجوه كثيرة وما يقوله الاشعرية
من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان
النبي عم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء
في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة
والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة
من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي
ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع
الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف
يتصور التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل
بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى المخصص مع ان
النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو

بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما زعم الفلاسفة من انه
لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم
ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر
على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس
مقدور العبد وله صفات لما ثبت من انه عالم قادر حي
الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على
مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق
المشتق على شيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت
له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما زعم المعتزلة
انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر
بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت
علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود
علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في
العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به
مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا



ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات

بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علماً هو عرض قائم به زائد عليه

حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة

عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا

ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق با

بالمعلومات عالماً وبالمقدورات قادراً الى غير ذلك فلا يلزم

تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب

ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم

ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحيوة وعالماً وحياً وقادراً

وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم

بذاته الى غير ذلك من المحالات ازلية لا كما زعم الكرامية من

ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته

قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما

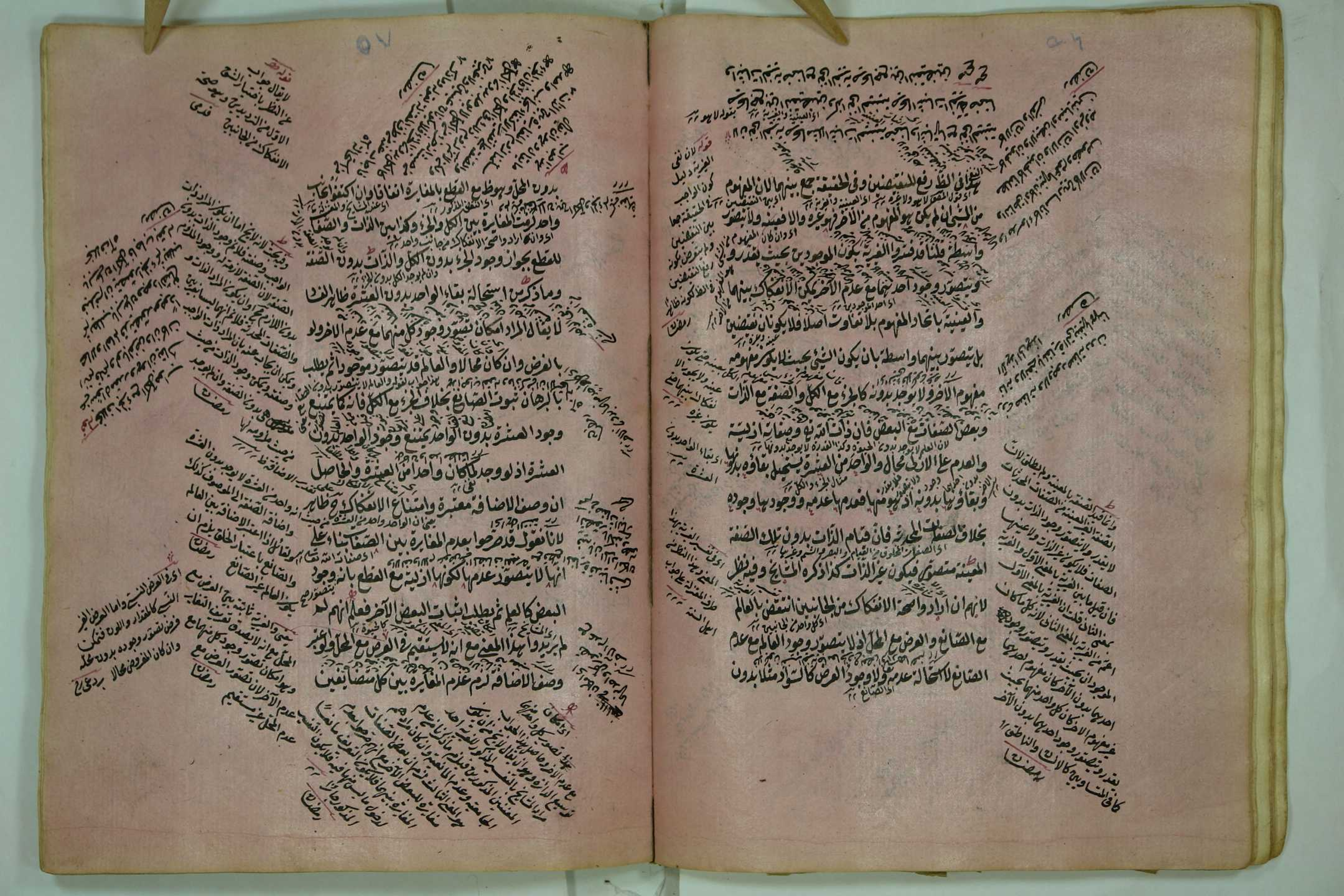
يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم

نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته

ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد
لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تع فيلزم قدم
غير الله تع وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت
الاشارة اليه فى كلام المتقدمين والتصريح به فى كلام المتأخرين
من ان واجب الوجود بالذات هو الله تع وصفاته وقد كفرت
النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر
اشار الى الجواب بقوله وهى لا هو ولا غيره يعنى ان صفات الله
تع ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير
ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة
لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التى هى الوجود
والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا
ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عم فجوزوا الانفكاك
والانتقال فكانت ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف
التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع
بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك

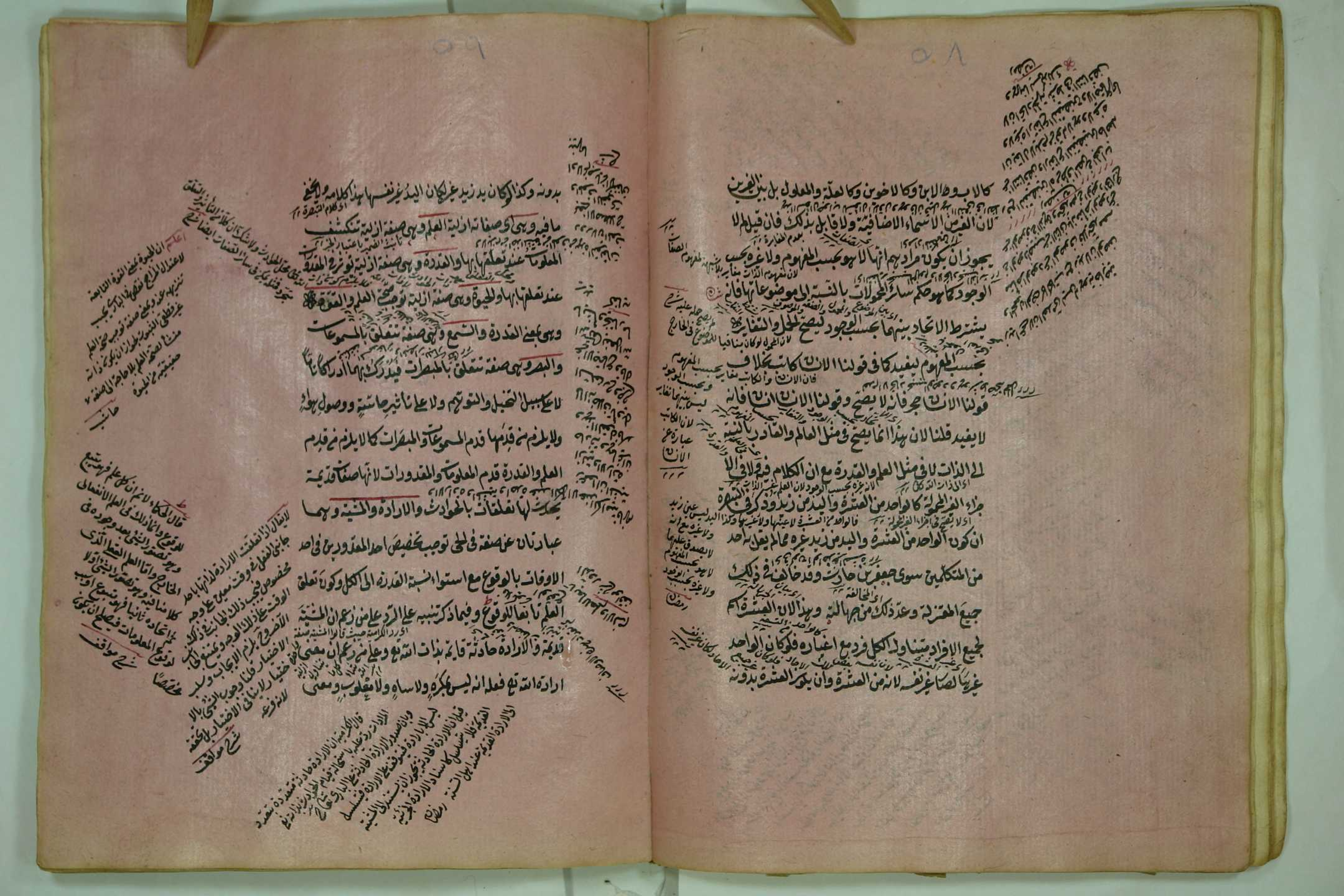
القديم بمعنى الثابت والدائم

متعددة ومتكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء
لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة فى كثرة الصفات
وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال
المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترأ
على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هى
واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تع
وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله
وصفاته يعنى انها واجبة لذات الواجب تع وتقدس واما
فى نفسها فهى ممكنة فلا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما
بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى
يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغى ان يقال الله
تع قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم
الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة
هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية
الى نفى قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها فان قيل



يخالف في الظ رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم
من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور
واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور
وجود احد مع عدم الاخر يمكن الانفكاك بينهما
والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين
بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه
مفهوم الاخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات
وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية
والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها
وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده
بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة
المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر
لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم
مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم
الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون

المحل وهو ظ مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب
واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات
للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة
وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد
لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولو
بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب
بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع
وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد بدون
العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل
ان وصف الاضافة معتبرة وامتناع الانفكاك ح ظاهر
لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على
انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود
البعض كالعلم ثم يطلب اثبات البعض الاخر فعلم انهم لم
يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر
وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين



كالابوة للاب وكالاخوة وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين
لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا
يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب
الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه
يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير
بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف
قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه
لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة
الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الا
جزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة
ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد
من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك
جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالته وهذا لان العشرة اسم
لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد
غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه

بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ويحتج
ما فيه وهي اي صفاته الازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف
المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات
عند تعلقها بها والحياة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة
وهي بمعنى القدرة والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات
والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدركها ادراكا تاما
لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على تاثير حاسة ووصول هواء
ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم
العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة
يحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة والمشية وهما
عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد
الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق
العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشية
قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى
ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى

ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر الله كل مكلف بالايمان وساير
الواجبات ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية
تسمى التكوين وسيجي تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله
في المخلوق والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان
مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك
مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قايمة بالذات
هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات
للافعال والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن
المركب من الحروف وذلك ان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه
معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم
اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد
يامر بما لا يريده كمن يامر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم
امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل
بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول

ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل
والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل من
الانبياء عليهم السلام انه متكلم مع القطع باستحالة التكلم

بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا
رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس

ارادته فعل غيره انه امر به كيف وقد امر الله كل مكلف بالايمان وساير
الواجبات ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية
[illegible]

امتثالا لاوامره [illegible]
بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول

ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل
والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل من
الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من
غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية هي العلم
والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام
ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة
الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال
وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات
المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد
على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره
وليس صفة له ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة
مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم
بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا
رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس

الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم وهو اى كلام الله تعالى
صفة اى معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذى هو ترك التكلم
مع القدرة عليه والآفة التى هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة
كالخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما فى الطفولية
فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى
اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ قلنا المراد السكوت
والآفة الباطنيتان بان لا يدبر فى نفسه التكلم او لا يقدر على
ذلك فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت
والخرس والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر يعنى انه صفة واحدة
تتكثر الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة
وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر
والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما ان ذلك
اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها فى نفسها
فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع
بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما

فيما لا يزال واما فى الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم
الى انه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن
استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى
على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل
النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه
المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد
فان قيل الامر والنهى بلا مامور ولا منهى سفه وعبث
والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله
تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه تعالى فى الازل امرا ونهيا وخبرا
فلا اشكال وان جعلناه فالامر فى الازل لايجاب تحصيل المأ
مور به فى وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيله
فيكفى وجود المامور فى علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له
فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الا
زل لا يتصف بشىء من الازمنة اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل
بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلى لا يتغير

بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان
القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق
على النظم الحادث المتلو فقال والقرآن كلام الله تع غير
مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تع لما ذكر المشايخ من انه يقال
القرآن كلام الله تع غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق
لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف
قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا او عنادا واقام غير المخلوق
مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام
على وفق الحديث حيث قال النبي عم القرآن كلام الله تع غير
مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على
محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان
القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسئلة بمسئلة خلق
القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام
النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف
وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا ما مر انه

انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام
انه تع متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام
اللفظ الحادث بذاته فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان
القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث
من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا
فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا
لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة
لما لم يمكنهم انكار كونه متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات
والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ
وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به
الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف البارى تع بالاعراض المخلوقة
والله تع عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون
على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فهذا
يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالآذان
وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب

بعود و هو اى القرآن الذى هو كلام الله تع مكتوب فى مصاحفنا
اى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ فى قلوبنا
اى بالفاظ مخيلة مقرو بالسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة
مسموع باذاننا بذلك ايضا غير حال فيها اى مع ذلك ليس حالا
فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والاذان بل معنى قديم قايم
بذات الله تع يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم
المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف
الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب
بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان
للشيء وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة فالكتابة تدل على
العبارة وهي على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان فحيث
يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير
مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو
من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة
كما فى قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما فى قولنا حفظت

حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث
مس القرآن ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ
دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف
المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى
للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام
القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه
يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى
وهو اختيار الشيخ ابو منصور فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام
الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عم
سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة
الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله
تع حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه
عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور
والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا
المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان

بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور
اذ لا معنى لمعارضة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى
اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة
كونه صفة الله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور
والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليف
المخلوقين فلا يصح النفى اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى
الا فى كلام الله تعالى وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من
انه مجاز فليس معناه ان الكلام فى التحقيق وبالذات
اسم المعنى القايم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك
انما هو باعتبار دلالته على المعنى الاول فلا نزاع لهم
فى الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى
فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس فى مقابلة
اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة
العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كساير الصفات ومرادهم
ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت

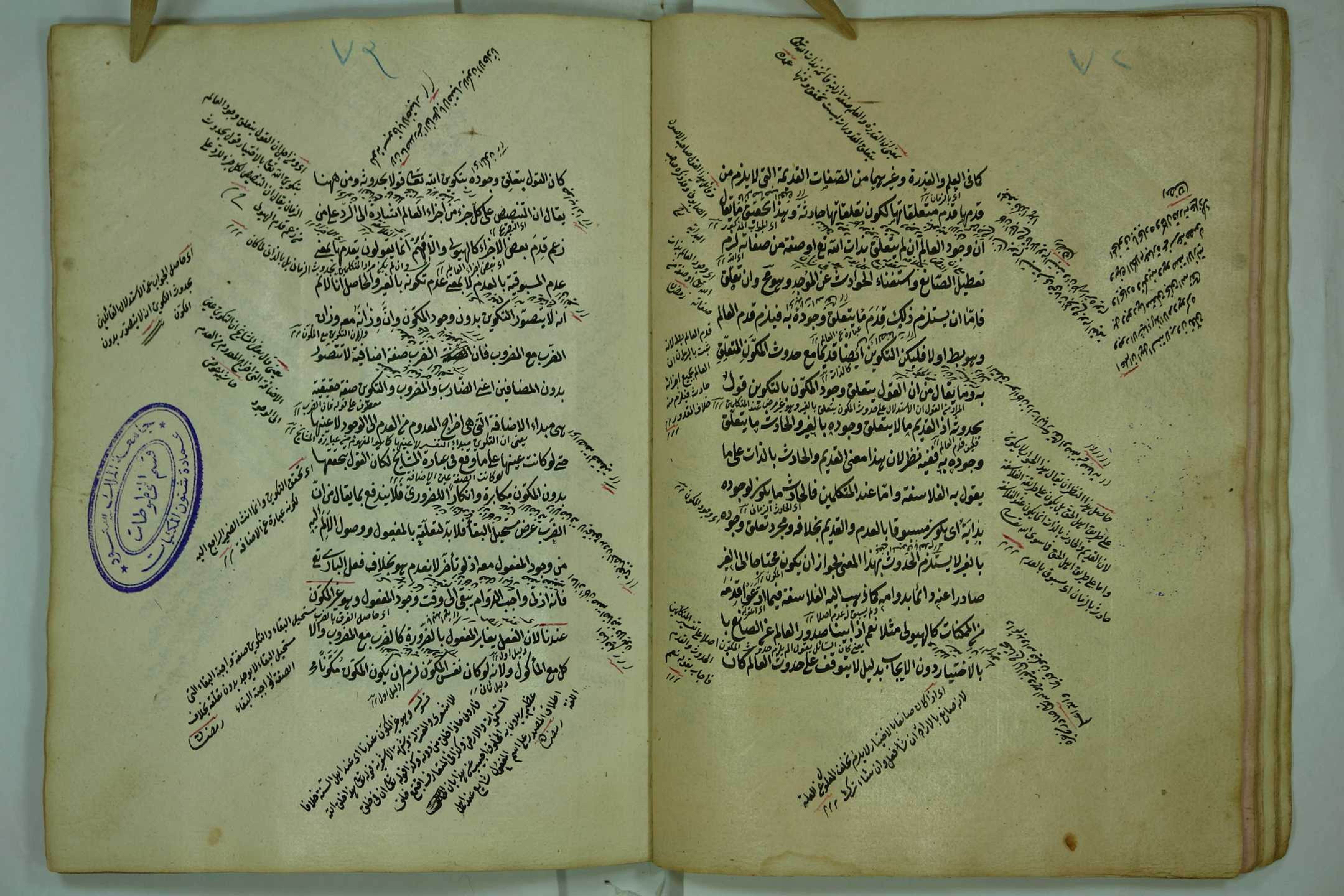
معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل صح صح

زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه
بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من
بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القايم
بالنفس ليس مرتب الاجزاء فى نفسه كالقايم بنفس الحافظ
من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما
يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة وهذا معنى
قولهم المقرو قديم والقراءة حادثة واما القايم بذات الله تعالى
فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم
احتياجه الى الالة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا
قايما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المتخيلة المشروط
وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المترتبة الدالة
عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون
صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت
اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا
تلفظ كان كلاما مسموعا والتكوين وهو المعنى الذى يعبر عنه

يعبر عنه

بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع
ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تع
لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع
اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق
وصفا له قائما به ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث
بذاته تع لما مر والثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه
الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى
المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير
تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر
على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض والثالث
انه لو كان حادثا فاما بتكوين اخر فيلزم التسلسل وهو
مح ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما
بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل
الصانع وانه مح والرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته
فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان

من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه
ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة
حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى
وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا
لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدا
التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل
على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة
وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع
انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون
بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب
بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال
اشار الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل
جزء من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته
فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق

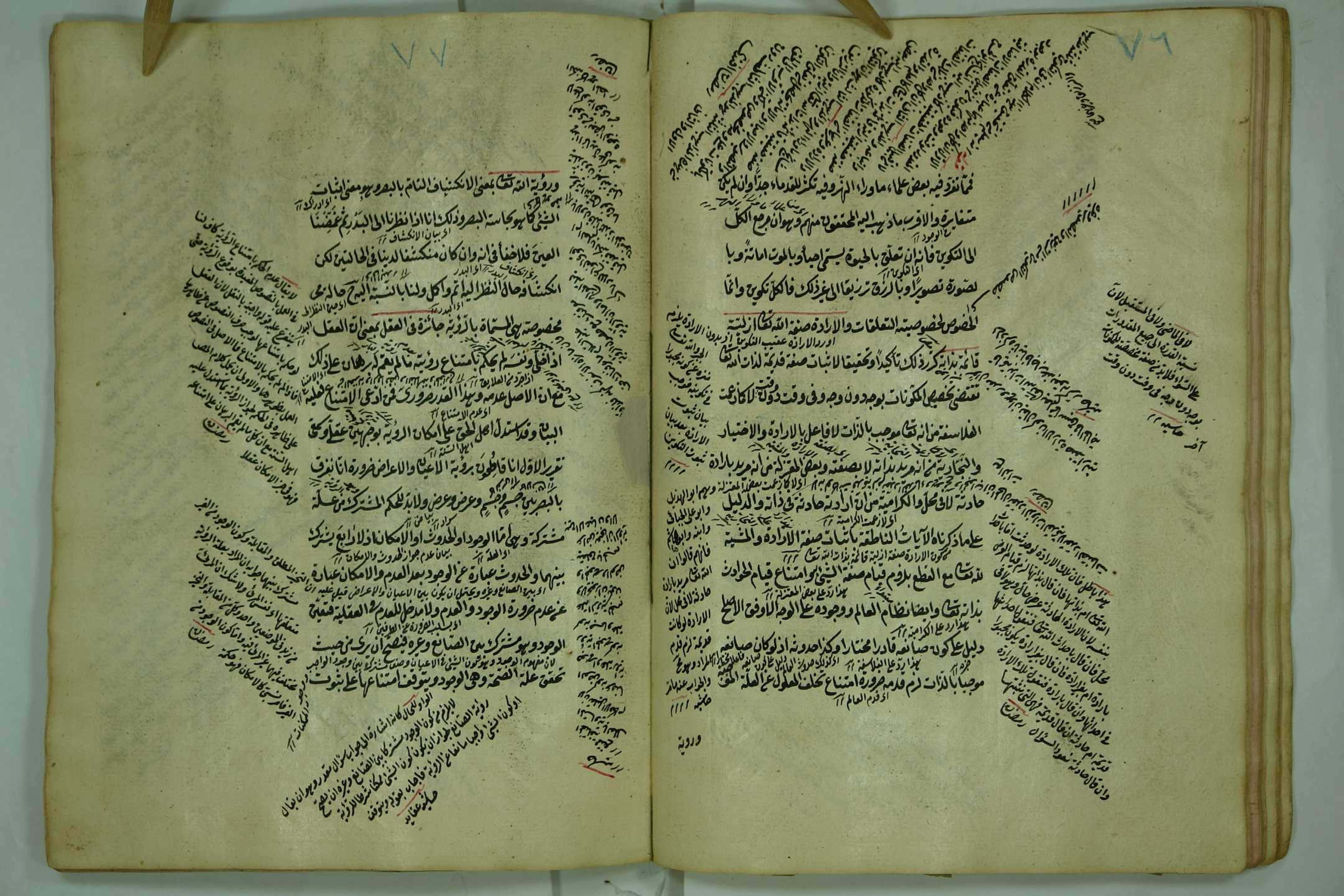


كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من
قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وبهذا التحقيق ما يقال
ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم
تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق
فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم
وهو باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق
به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول
بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق
وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما
يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده
بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده
بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير
صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه
من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع با
بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان

كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا
يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من
زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى
عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نم
انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان
الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا تتصور
بدون المضافين اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية
هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها
حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها
بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من ان
الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم
من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل الباري تعالى
فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول وهو غير المكون
عندنا لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والا
كل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخ

مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذى عينه فيكون قديما متغنيا
عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم
منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب
كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق للعالم وصانعه
هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون
الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذاته
الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر
خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد
وهما واحد فمحلهما واحد واللازم والملزوم مثله وهذا كله تنبيه على كون
الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل فى امثال
هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته
بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع
العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان
الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى
الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى

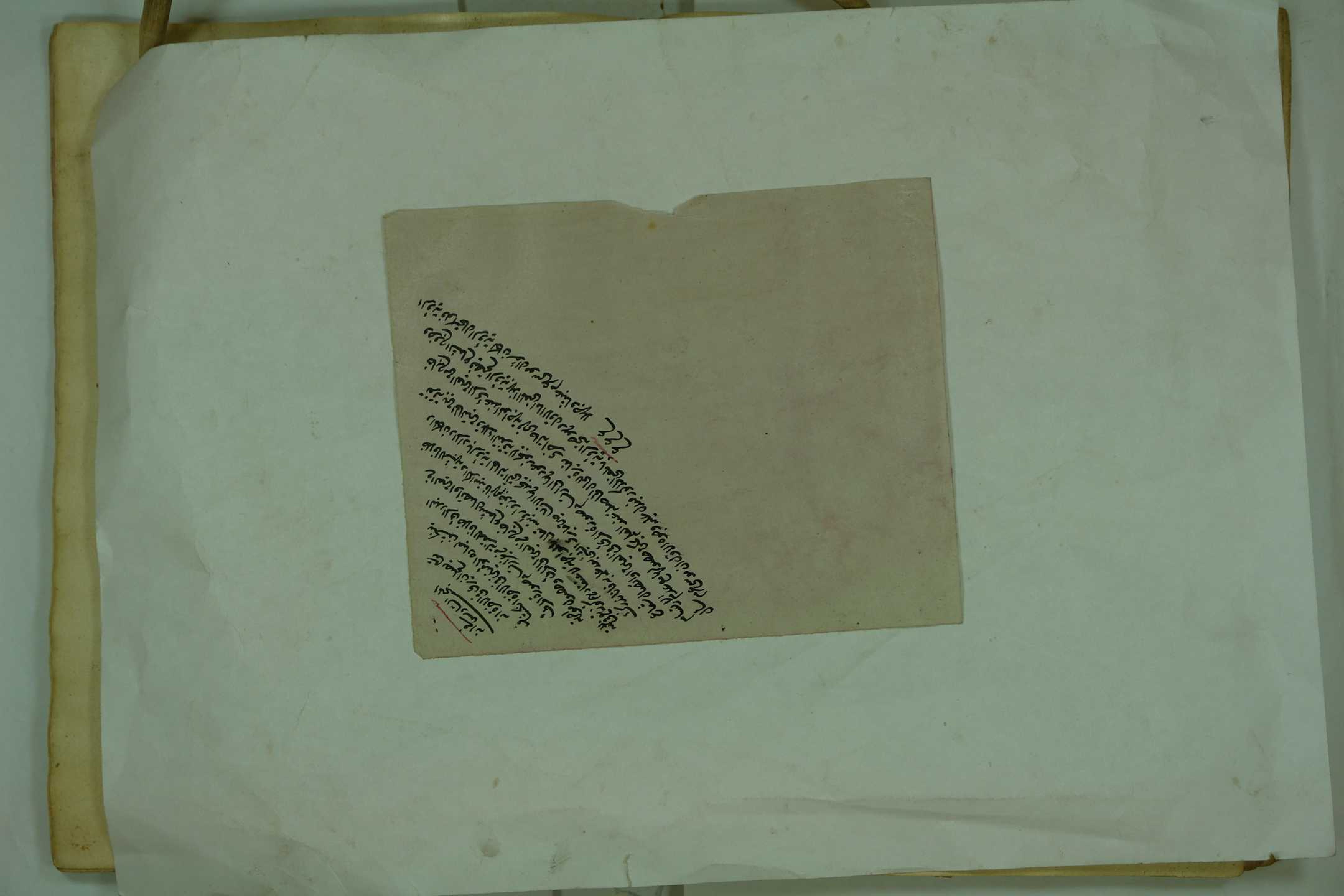
العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول
فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم
المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى انه ليس
فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى
يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت
فكونها هو وجودها لكنهما متغايران فى العقل بمعنى ان للعقل ان
يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأى
الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف
على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق
ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده
اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى
الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تتعلق قدرته
بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات
الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما
لا يكاد يتناهى واما كون الكل من ذلك صفة حقيقية ازلية



ثم ما تفرد فيه بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثر للقدماء جدا وان لم يكن
متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل
الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبا
لصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما
الخصوص بخصوصية التعلقات والارادة صفة الله تعالى ازلية
قائمة بذاته كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لذات الله تعالى
تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت
الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار
والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة
حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل
على ما ذكرناه الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية
لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح
دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه
موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة

ورؤية

ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات
الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا
العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن
انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة اخرى
مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى ان العقل
اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك
مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه
البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي
تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق
بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك
بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة
عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين
الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث
تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت



كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح
ان يرى ساير الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك
وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري
العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية
فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة
بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة
للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه اجيب
بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه
وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى
شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية او
عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة
متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض
وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى با
لوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي
الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقدير ال

وتقرير الثاني ان موسى عم قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر
اليك فلو لم تكن ممكنا لكان طلبه جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى
وبما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون
عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن
في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق
عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد
اعترض بوجوه اقويها ان سؤال موسى عم كان لاجل قومه حيث
قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها
كما علمه هو وبانا لا نم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال
تحركه وهو مح واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظ ولا ضرورة في
ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام
ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كافرين لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالا
متناع وايا ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا
ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة
والسكون واجبة بالنقل ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين

الله تعالى في دار الآخرة أما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة واما السنة فقوله عم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان
الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة
في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم
وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي
في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث
لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة
بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط
واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال
شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب
على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا
وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية
والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا يجب

بان يقول بخلق وجوده لا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات
قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب بعد تسليم كون
كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون
العموم الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب
المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على
جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم
رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز
بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة با
بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى
انه مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف
بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة
بالاستنكار والاستعظام والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها
لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عن ذلك كما فعل حين سألوا [illegible] ان
يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية
في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضه في ان النبي هل رأى ربه ليلة

المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دون الامكان واما الرؤية في
المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة تكون
بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان
والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله
وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون
بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى
الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ
الخالق احتج اهل الحق عليه بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة
والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل لان المشي من موضع
الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع
وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم
بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات
اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من
تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني

الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم
على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد
مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو
الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد
والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول
عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالاية موقوف على كون
ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل
العبد من الممكنات وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح
بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل
بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا
نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب
الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام
والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية
الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله

الاان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة
حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم من حيث لم يثبتوا الا شريكا
واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق
بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش بان الاولى باختياره دون
الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف
والذم والمدح والثواب والعقاب وهو ظ والجواب ان ذلك
انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما
نحن فنثبته على تحقيقه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه لو كان
خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب
والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى
هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام
ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب
ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته

ومشيته قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه
لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين وقضيته اي قضائه
وهو عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام لا يقال لو كان الكفر
بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب
واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء
والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل
مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من
زمان او مكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود
منه تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى
وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان
قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح
تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا ان الله تعالى اراد منهما الكفر
والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق
بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله
تعالى للشرور والقبائح حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه

ان يقول فقولكم الرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم فان القائل الرضا بصفة من صفات الله تعالى لا يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو قضاء ... كفر
شرح طوالع

والى هذا اشار ان الرضا المتوجه الى الكفر انما هو بالنظر الى فاعليته الى المخلوقية يعني ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته وايجاده ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته واتصافه به والرضا به انما يجب باعتبار النسبة الاولى دون النسبة الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه لا يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا
شرح مواقف

وطاعته لا كره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده
ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر
ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته تعالى وهذا شنيع جدا وحكي
عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي
في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال ان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد
اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن
الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب
وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على صاحب بن عباد وعنده
الاستاد ابو اسحق الاسفرايني فلما رأى الاستاد فقال سبحان من
تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور سبحان من لا يجري في ملكه
الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم
الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء
قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح
يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسأل عما يفعل الا يرى ان السيد
اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده

ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين على الغلط بالآيات وباب التأويل
مفتوح على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون
عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا فان
حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار
منه وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش
ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل
اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
ولا اسناد الافعال الى العبد التي تقتضي سابقية القصد والاختيار
اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام
واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك
فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان
يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب
والامتناع قلنا ان الله تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره
فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا

وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للا
ختيار لا منافيه وايضا منقوض بافعال الباري تع فان قيل لا معنى
لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والا
رادة وقد سبق ان الله تع مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم
ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في
قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله
وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة
البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق
الى القول بان الله تعالى خالق الافعال والعبد كاسبه وتحقيقه
ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى
الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن
بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور
العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر
على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد
بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم

ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة
والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح
انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل قد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من
اثبات الشريك قلنا ان الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل
منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا
لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف
امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق
وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق
والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف يكون كسب القبيح قبيحا سفها
موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم
لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه
من الافعال قد يكون فيها له حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة
الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح
فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم
والعقاب والحسن منها اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق

المدح في العاجل والثواب في الآجل والاصح ان يعتبر مما لا يكون متعلقا
بالذم والعقاب بشمل المباح برضاء الله تعالى اي بارادته من غير
اعتراض والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب
في الآجل ليس برضائه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة و
الامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافا
للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره
صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الا
فعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل
لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل
بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة
فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو
المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم
الكافرين لانهم لا يستطيعون السمع واذا كان الاستطاعة عرضا
وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع

الفعل

الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل
لو سلم استحالة بقاء الاعراض صح
فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع
الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة
التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد
المقارن له فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة
للفعل ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول
ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة
السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الا
عراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا
مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه
بها فيها لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث
فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية
واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب
ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل

في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل
في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط
مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب
بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط
التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض
فمبنية على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد
عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل
ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف
حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان قبله وتارك
الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة
ح لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ويقع هذا
الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات والجوارح
كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست
صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف

والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة
اسباب الآلة لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة
وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب
والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني
فلا نم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان
لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة
للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر
هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو
لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان
المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان
فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة
قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان
لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين
لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها

للفعل هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة
بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل
ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين
او ممكنا كخلق الاجسام واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه
او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف
به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع
منصوص عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى
انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال
ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة
بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء وقد
يستدل بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره
انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم
توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام
الله تعالى وهو محال وهذه النكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله

الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون
ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض
له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع
بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه
ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة
وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما
بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم المحال وما يوجد من الالم
في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار عقيب كسر انسان قيد بذلك
في الزجاج صح
ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد فيه صنع ام لا وما اشبهه كالموت
عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى
وحده وكل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض
الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا
بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه
ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم
متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا بمخلوقين لله تعالى وعندنا الكل

بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق
لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من
العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا
لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعالها الاختيارية والمقتول
ميت باجله اى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى
قد قطع عليه الاجل ولنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم من غير
تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وا
احتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد العمر
وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا
اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى
كان يعلم انه لو لم يفعلها فيكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة
الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة
وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبد على ارتكابه
المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة
فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت

يفعل بعض الطاعات كان عمره اربعين سنة لكن علم انه [illegible]

بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا واكتسابا ومبنى هذا على
ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون
على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبي
من المعتزلة ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش
الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا
هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية
بحسب الآفات والامراض والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه
الله تعالى الى الحيوان فيأكل وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما
وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الا
ضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة
الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة
بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الا
ول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام
طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان
الاضافة الى الله تعالى معتبرة في الرزق وانه لا رازق الا الله وحده

وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى
الله تعـ لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام
والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وكل يستوفى
رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذى بهما جميعا ولا يتصور
ان ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعـ غذاء
شخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع
والله يضل من يشاء ويهدى من يشاء بمعنى خلق الله وحده تعـ
الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفى التقييد به اشارة
الى ان ليس الهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الكل ولا الا
ضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى
لتعليق ذلك بمشية الله تعـ نعم قد يضاف الهداية الى النبى عليه السلام
مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان
مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور فى كلام المشايخ ان الهداية
عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة
الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل بقوله تعـ

تعـ انك لا تهدى من احببت وبقوله عم اللهم اهد قومى مع انه بين
الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى
الدلالة الموصلة الى المط وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المط سواء
حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك
بواجب على الله تعـ والا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة
ولما كان منة على العباد واستحقاق شكر فى الهداية وافاضة انواع
الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبى عم فوق امتنانه
على ابى جهل لعنه الله عليه اذ فعل لكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له
ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط فى
الخصب والرخاء معنى لان ما يفعل فى حق كل واحد فهو مفسدة له
يجب على الله تعـ تركها ولما بقى فى قدرة الله تعـ بالنسبة الى مصالح
العباد شئ اذ قد اتى بالواجب ولعمرى ان مفاسد هذا
الاصل اعنى وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى
واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم فى معارف الالهية ورسوخ
قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم وغاية متشبثهم فى ذلك

ان ترك الاصلح يكون بخلا او سفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع و
وقد ثبت بالادلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض
عدل وحكمة له ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس
معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظ ولا لزوم صدوره
عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل
او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى
الفلسفة العوار عذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين
خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب وتنعيم
اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده وهذا اولى مما وقع
في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء
على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار
وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان
يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد
ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عند البعض ثابت
كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر الصادق

الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال عم استنزهوا عن البول
فان عامة عذاب القبر منه وقوله تع يثبت الله الذين امنوا بالقول
الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن
نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد عم وقال عليه السلام
اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر
وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال عم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من
احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ احادها حد التواتر وانكر
عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حيوة له
ولا ادراك له فتعذيبه مح والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع
الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة
التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب
او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والماكول في بطون الحيوانات

او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب
ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا
عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا
والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق
بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها
الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا و
اعتناء فقال والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان
يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم
القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة الى غير
ذلك من النصوص القاطعة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على
امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير
مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان
ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل
او لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا

فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الا
صلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا
اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول
لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن
ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم
التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الا
الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل
على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته
سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق
والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يكن
وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في
الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم
كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع
عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت

فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم والكفار
بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا
يلقاه منشورا وقوله تعالى واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب
حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره
المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب والسؤال حق لقوله عليه السلام
ان الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب
كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه ورأى
في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها
لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى
بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله
على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله
عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن
وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها
فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود
على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل فيه

اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن
فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر ان يمكن العبور
عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف
ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث
والجنة حق والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة في
اثباتهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان
الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم
العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه مستلزم
بجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد
وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن
موجودتان تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان
يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء عليهما السلام واسكانهما
في الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت
للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله
تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض

ولا فساداً قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى
سالمة عن المعارضة قالوا لو كان ثمة موجود ثابت لما جاز هلاك
اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه
انما المراد به الدوام بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي
الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي فيه الخروج
عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك
في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي
بمنزلة العدم باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما اي دائمتان
لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها
ابداً واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقاً لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك
قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما
تفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة
والاجماع ليس عليه حجة فضلاً عن حجة والكبيرة قد اختلفت الروايات

الروايات فيها روى ابن عمر رضي الله عنه انها تسعة الشرك بالله تعالى
وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر
واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد
ابو هريرة رضي الله عنه السرقة اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنه السرقة
وشرب الخمر وقيل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكثر منه
وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها
العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها العبد فهي صغيرة وقال صاحب
الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية
اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واما اذا اضيفت الى ما تحتها
فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد
ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء
التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافاً للمعتزلة حيث زعموا
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين
بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اي
المؤمن في الكفر خلافاً للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة

بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه
الاول ما مضى من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن
عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة
داعية او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب
ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال
والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي
ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية
كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر
ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان
ان كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق
كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك
الثاني الايات الواردة والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على
العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى
وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية وهي كثيرة الثالث اجماع

اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلوة على من
مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بار
ارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت
المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان من ارتكب
الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر
وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق
عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر
ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه
من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن
لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق
وقوله عم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عم لا ايمان لمن
لا امانة له ولو كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون
عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد
بالفاسق في الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث
وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الايات

والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال النبي عم لابي ذر
لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر احتجت
الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون لقوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر
وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى
لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص
القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع منعقد على ذلك
على ما مر والخوارج خارج عمن انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم
والله لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه
هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه
بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة
بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع
الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده

يعتقده حقا ولا يطلب به عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا
هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او
بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته
والايات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها
بالصغائر او بالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول
الايات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها
على تقدير عمومها انما يدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرة النصوص
في العفو فيخصص الذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم
ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى ما والمحققون على خلافه
كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي
الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له
على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل
والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا
عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من

من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا و
ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا
لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون للسؤال
والمجازات الى غير ذلك من الايات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة
الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى
انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا
كريما واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم
بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى
افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة
الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم
ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده
ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق
لفظ المغفرة وليتعلق به قوله اذا لم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر

كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة
على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة
ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر خلافا للمعتزلة وهذا
مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة
اولى وعندهم لما لم يجز لم يجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب
هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها
عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل
هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس
المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه
انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة
المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس
عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم

الوسم نشان وداغ وانفوش

فى الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين
الادلة ولما كان الاصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع قال المعتزلة بالعفو عن الصغاير مطلقا
وعن الكباير بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد
اما الاول فلان التوبة ومرتكب الصغيرة والمجتنب عن الكبيرة لا
يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثانى فلان النصوص
دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية واهل الكباير من المؤمنين
لا يخلدون فى النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول
النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله
تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى وقوله تعالى ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك
من النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة
القطعية على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود
فى النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنا

الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كانت زيادة على قدر الجناية فلا
يكون عدلا وذهب المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه اما
كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب
الصغيرة اذا اجتنب الكباير ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم
والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما
انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة والجواب منع قيد الدوام بل
~~منع الاستحقاق بالمعنى الذى هو منفعة دائمة خالصة والجواب~~
دائمة فينا فى استحقاق الثواب الذى هو منفعة دائمة خالصة وا
والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه
وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء
عفى وان شاء عذبه مدة يوم ثم يدخله الجنة الثانى النصوص الدالة
على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا
خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا

// ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد صح صح

لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته
وشملته من كل جانب // ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود
كامر والايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله
صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه التكذيب
والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا
اي بمصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان (اي الايمان) ان تؤمن بالله
الحديث اي تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة
الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول
لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام
الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى
التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم
اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل
هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه
شيئا من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق
بجميع ما جاء به النبي عم وسلمه واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار

بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي
عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا
المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات
الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق
فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء من عند الله تعالى
اي تصديق النبي عم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند
الله تعالى اجمالا فانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته
عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته
لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه
الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والا
والاقرار به اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط
اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى
التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في
القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق
الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما

// به النبي عم صح

لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ ما هو علامة التكذيب هذا الذي
ذكره من ان الايمان هو التصديق بالقلب وانما الاقرار مذهب بعض
العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور
المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في
احكام الشرع الدنيا ومن اقر بلسانه فهو مؤمن ولم يصدق بقلبه كا
كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رضي الله عنه
والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم
الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال ولما يدخل الايمان
في قلوبكم وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على الايمان وثبت قلبي
على دينك وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هل
شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة
لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام واصحابه كانوا
يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار

عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو
فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق
القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت
مصدق للنبي عليه السلام مؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان
قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم
بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا
لغة ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما
بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من
تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي
في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق
بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر
ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية
ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك

قوله فاما الاعمال اى الطاعات فهى تتزايد فى نفسها والايمان
لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان
لما مر ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة
عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف
عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما فى قوله تعالى ومن
يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل فى الشرط
لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك
بعض الاعمال كما فى قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر
مع القطع بانه لا تحقق للشئ بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما
تقوم حجة على من جعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان
تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن
من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب
الشافعى رضى الله عنه وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق
المقام الثانى ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق

التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه
زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى با
بالطاعات او ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا
والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله تعالى
انهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض
خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور
فى غير عصر النبى عم وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرائض ممكن
فى غير عصر النبى عم والايمان واجب اجمالا او تفصيلا فيما علم تفصيلا
ولا خفاء فى ان التفصيلى ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالى لا ينحط
عن درجته فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات
والدوام على الايمان زيادة عليه فى كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول
المثل بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة فى شئ كما فى سواد الجسم مثلا
وقيل المراد ثمرته واشراق نوره وضيائه فى القلب فانه يزيد بالاعمال
وينقص بالمعاصى ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان فقبوله الزيادة

والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات
من الايمان وقال بعض المحققين لا نم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة
والنقصان بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة
ليس كتصديق النبي عم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن
قلبي بقي هنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان
هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون
بنبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم
لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما ينكر
عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما
وعلوا فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين
التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول
والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب
على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما
تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار

جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا
وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات
النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين
الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها
فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق
والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون
بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك
وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه
كسبيا اختياريا ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم
ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك
لانه يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان
والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المنكرين ممنوع
وعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على
العناد والاستكبار وهو من علامة التكذيب والانكار والاسلام

...ذلك صح

والايمان واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام
والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح
في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن
ولا نعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغا
يرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر
في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه
والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية وذلك لا يتحقق الا بقبول
الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت
التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت
لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق
الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا
يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن
بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان قيل

فان قيل قوله عم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده
عبده ورسوله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم شهر رمضان وتحج
البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق
القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام
لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله
اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله واقام
الصلوة وايتاء الزكوة وصيام شهر رمضان وان تعطوا من المغنم
الخمس وكما قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول
لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد
التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان
ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى لانه ان كان للشك
فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشية الله تعالى
او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله تعالى
او التبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك
ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى

لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين
وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من
الافعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما
يحصل به تزكية النفس والاعجاب بها بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء
الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو التصديق الذي
به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف
وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تع اولئك هم المؤمنون
حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشية الله تعالى
ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تع
بناء على ان المعتبر في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة
حتى ان العبد المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على
العصيان والكافر الشقي من مات على الكفر وان كان طول عمره على
التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تع في حق ابليس عليه اللعنة
وكان من الكافرين وبقوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه اشار الى بطلان ذلك بقوله والسعيد قد يشقى

صفته صح

قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يؤمن
بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والا
شقاء وهما من صفات الله تعالى لما ان الاسعاد تكوين السعادة والا
شقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته لما مر ان
القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد
بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد
ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله في
الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى مشية الله تعالى
اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة
العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح الله بها عللهم
فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول
والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة
الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله بل بمعنى ان قضية الحكمة
تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة
ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع

الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته
فقال وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة
بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب
فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا تتيسر الا
لواحد بعد واحد ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين
فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل
احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل
به العقل وكذا خلق الله تعالى الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل
للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي
ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات
لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به
لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان
ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم اي
الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادة جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف
العادات على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين

المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول
قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة
وان كان يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق
العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه
وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال
للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات
ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان
الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي
حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه
فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم
القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى
او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك
من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان
عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء
آدم وآخرهم محمد عليهما السلام اما نبوة آدم عم فبالكتاب الدال على انه

فدائر فهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لاغير وكذا
السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل من البعض يكون كفرا واما نبوة
محمد عم السلام فامر بديهي لانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما ادعى النبوة
فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله
تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة
منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة
بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي
الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به
صدق دعوى النبي عم علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية
على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة
للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت
تفاصيلها احادا كشجاعة علي رضه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت
بالتواتر وهي مذكورة في كتاب السير وقد يستدل ارباب البصاير على نبوته
بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها
واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حيث يحجم به الابطال ووثوقه

ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال
بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا
ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه في غير الانبيا
وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا
وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره
بعد موته الى القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم
لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع
واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في فضائل العلمية والعملية
ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده
ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه
وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم الانبياء وانه مبعوث الى كافة
الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبيا وان نبوته لا تختص بالعرب
كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عم بعده
قلنا نعم يتابع محمدا عم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب
احكام بل يكون خليفة رسول الله ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم



ويقتدى به المهدي لانه افضل فامامته اولى وقد روى بيان عددهم
في بعض الاحاديث على ما روي من ان النبي عم سئل عن عدد الانبياء فقال
مائة الف واربع وعشرون الفا وفي رواية اخرى مائتا الف واربع وعشرون
الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم
من ليس منهم ان ذكر عددا اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عدد
اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة
في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات
خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي
الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عم ويحتمل
مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على
ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان وكلهم كانوا
مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين
للخلق لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء
معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامور الشرائع وتبليغ الاحكام

ان لا يقتصر

الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الا
كثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن
الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا
للحشوية وانما الخلاف في امتناعه بدليل السمع والعقل واما سهوا
فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي
واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه
هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب
المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعها فيفوت
مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور
والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة
والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر
هذا فما نقل عن الانبياء عم مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا
بطريق الاحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره
ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك

في الكتاب المبسوطة وافضل الانبياء محمد عم لقوله تعالى كنتم خير امة
الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال
نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عم انا سيد اولاد آدم عم
ولا فخر لي ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم عم بل من اولاده
والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ولا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل
ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال
وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب
الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل اليس
قد كفر ابليس وقد كان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان
من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادات
ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا
واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة
وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء عم على الزلة والسهو

والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة
فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به ولله تعالى كتب
انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام
الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع
وبهذا الاعتبار كان القرآن هو القرآن ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور
كما ان القرآن كلام الله واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة و
والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل من البعض الآخر كما ورد في
الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله فيه
اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها
والمعراج لرسول الله في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى
من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره
وادعاء استحالته انما يبتني على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام
على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر
والله تعالى قادر على الممكنات كلها وقوله في اليقظة اشارة الى الرد على
من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن المعراج

فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
ما فقد جسد محمد عم ليلة المعراج وقال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي
اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد بالرؤيا الرؤية بالعين
دون الرؤيا بالقلب والمعنى ما فقد جسده عن الروح في تلك الليلة بل كان
مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى
الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح
ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير
من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من
زعم ان في اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس على ما نطق به الكتاب
وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل
فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من
المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض
الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك احاد ثم الصحيح
انه عم انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي
هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات

على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات
وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون
مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون ٨ بدعوى النبوة
٨ مقرونا صح
يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم
بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كان التفاصيل
احادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عم
وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير
الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جدا فقال فيظهر الكرامة
على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان
صاحب سليمان عم وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل
ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس عند
الحاجة كما في حق مريم عم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل
عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي
وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين يدي

سلمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها
واما كلام العجماء فكتكلم اصحاب الكهف فكما روي ان النبي عم قال بينا
بالف الاشباع
رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفتت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق
لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله العظيم بقرة تكلم وقال عم
آمنت بهذا وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر وهو على المنبر بالمدينة جيشه
بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر
العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد
السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وامثال هذا
كثير من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون بكرامة الاولياء بانه
لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يميز
النبي عم من غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور
خوارق العادات من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة للرسول الذي
ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه
ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار
بالقلب وباللسان والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له في

في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة
لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة
فهو بالنسبة الى النبي عم معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل احاد
من امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك
من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات
ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا عليه السلام
والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس
بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم اذ لو اريد كل بشر
يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد
التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض
لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد
في الارض في الجملة انتقض بعيسى عم ابو بكر الصديق الذي صدق
النبي عم في النبوة من غير تلعثم اي من غير مكث وفكر وفي المعراج بلا تردد
ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات
ثم عثمان ذو النورين لان النبي عم زوج رقية ولما ماتت رقية

ذوج ام كلثوم ولما ماتت قال عم لو كانت عندي لزوجتكها *
ثم علي المرتضى من عباد الله تعالى وخلص اصحاب رسول الله على هذا الترتيب
وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك
واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة
مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف مخلا بشيء من الواجبات
وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من
علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف
انه اذا اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة
ما يعده ذو العقول من الفضائل فلا وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول
عم في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب
ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله عم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان
ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول
الله عم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة
على خلافة ابي بكر رضـه فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله عنه
على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم يكن الخلافة حقا له لما

اتفق عليه الصحابة رضي الله عنهم ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية
ولا حتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق
اصحاب رسول الله عم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد
ثم ان ابا بكر لما يئس من حيوته دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب
عهده لعمر رضي الله عنه فلما ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان
يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضـه فقال بايعنا لمن فيها
وان كان عمر رضي الله عنه وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر
رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض
الامر خمستهم عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضـه
وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع
والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين جرح
والانصار على علي رضـه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان
افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات
لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف

بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص
في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين مذكور في المطولات
والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عم الخلافة بعدي
ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد استشهد علي رضي الله عنه على رأس
ثلثين سنة من وفات النبي عم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل يكونوا
ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة كانوا متفقين
على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل
المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن
المتابعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع
على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى
او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا
لقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان
الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي عم نصب الامام حتى
قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات
الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام

يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز
جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق
واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد
وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر
الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا
يتولاها آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في
كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا انه يؤدي
الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا
كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة
العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك
كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امور الدنيا
لكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان
قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان
بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون
ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة

ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناءً على ان الامامة
اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من زعم ان الخليفة
اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلث دون امامتهم واما بعد الخلفاء
العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهراً ليرجع اليه فيقوم
بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفياً من اعين الناس
خوفاً من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظراً خروجه عند
صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل
الظلم والعناد كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم ان الامام
الحق بعد رسول الله عم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين
ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد النقي ثم ابنه علي
التقي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد
اختفى خوفاً من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت
جوراً وظلماً ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عم
وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول

حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب
الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر انه يوجب اختفاء
دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا
يدعون الامامة وايضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء وا
ستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اكمل
ويكون من قريش ولا يكون من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي
رضي الله عنه يعني يشترط ان يكون الامام قرشياً لقوله عم الائمة
من قريش وهذا وان كان خبراً واحداً لكن لما رواه ابو بكر رضي الله عنه
محتجاً به على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعاً عليه لم يخالف فيه الا
الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشمياً او علوياً لما
ثبت بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رض مع انهم لم يكونوا من
بني هاشم وكانوا من قريش فان قريشاً اسم لاولاد نضر بن كنانة
وهاشم هو عبد ابو عبد المطلب جد رسول الله فانه محمد بن عبد الله
بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة
بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة

بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان
فالعلوية فالعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا
عبد المطلب وابو بكر قريشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن
عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن
عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن
كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد
الشمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما
لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الا
شتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم
دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم
من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح
فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق
الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم
هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار

الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور العصمة لا تزيل
المحنة وبهذا ظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او بدنه
يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه
بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل من اهل زمانه
لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف
بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا
اذا كان نصب المفضول اقل للشر وابعد عن اثارة الفتنة
ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين الستة مع القطع بان
بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى بين
الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز
هو نصب امامين مستقلين يجب الطاعة لكل منهما على الانفراد لما يلزم
في ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة
امام واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة اي مسلما
حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد
المشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات

عقلاً ودينًا والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف
في مصالح الجمهور سائسًا اي مالكًا للتصرف في امور المسلمين بقوة
رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته قادرًا بعلمه وعدله وكفايته
وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف
المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب
الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اي بالخروج عن طاعة الله تعالى
والجور اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون
لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان
العصمة ليست بشرط للامامة ابتداءً فبقاءً اولى وعن الشافعي رحمه
ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل
المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي رضيه انّ
لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حـ رحمة الله عليه هو
من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور
في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق

والفرق بينهما ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له
من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلما الثلثة انه لا يجوز
قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداءً
يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم
يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضي خان رحمه الله اجمعوا على
انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي
القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز
الصلوة خلف كل بر وفاجر لقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان
علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع
من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع
فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع
هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا
كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن
لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لان شرط الامامة عندهم عدم الكفر
لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل

بزوفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عم لاتدعوا الصلوة
على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع
الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية
ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا
انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال
والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل
السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها اهل السنة
من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة والشيعة والفلاسفة او الملاحدة او غيرهم
من اهل البدع والاهواء سواء كانت المسائل من فروع الفقه او غيرها
من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد
من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عم
لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه ولقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث
ولقوله عم الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي
فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد

فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى ومن اذى الله فيوشك
ان يأخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن و
والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم
من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن
فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضيه
والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء
الصالحين جواز اللعن على معاوية واحزابه لان غاية امرهم البغي
والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليه وانما اختلفوا في
يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن
ولا على الحجاج لان النبي عم نهى عن لعن المصلين ومن كان من
اهل القبلة وما نقل عن لعن النبي عم لبعض من اهل القبلة فلما
انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن
عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضيه واتفقوا على جواز
اللعن على من قتله او امر به او اجازه ورضي به والحق ان رضا
يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبي عم

مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها احادا فنحن لا نتوقف في شانه
بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ويشهد بالجنة
للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عم حيث قال ابو بكر في الجنة وعمر
في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير
في الجنة وعبد الرحمن في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعد
بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة
لفاطمة والحسن والحسين رضي لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة
سيدة نساء اهل الجنة والحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة
وساير الصحابة لا نذكرهم الا بخير ونرجو لهم اكثر مما نرجو لغيرهم
من المومنين ولا نشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل نشهد بان المومن
من اهل الجنة والكافر من اهل النار ونرى المسح على الخفين في الحضر
والسفر لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور
سئل عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه عن المسح على الخفين فقال
جعل رسول الله عم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة
للمقيم وروى ابو بكر رضي الله عنه عن رسول الله عم انه قال رخص للمسافر

بن عوف صح

للمسافر ثلثة ايام ولياليها وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان
يمسح عليها وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة رضي الله عنهم
اجمعين يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رحمة الله عليه ما قلت
بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اني اخاف الكفر
على من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه في حيز التواتر
وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس
بن مالك رضي الله عنه عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن
في الختنين وتمسح على الخفين ولا تحرم نبيذ التمر فهو ان ينبذ تمر
او زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما في الفقاع
فكانه نهي عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت تنبذ او في الجرار
ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا
بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما
ذهب اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ درجة ولي درجة الانبياء
معصومون مامونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة
الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف

بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولى افضل
من النبى كفر وضلال نعم قد يقع تردد فى ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة
الولاية بعد القطع بان النبى متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولى
الذى ليس بنبى ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث
يسقط عنه الامر والنهى لعموم الخطابات الواردة فى التكاليف
واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد
اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق
سقط عنه الامر والنهى ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر
وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته
التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس فى المحبة والايمان هم الا
نبياء
خصوصا حبيب الله مع ان التكاليف فى حقهم اتم واكمل واما قوله عم
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه عصمه من الذنوب ولم يلحقه ضررها
والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعى
كما فى الايات التى تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال
هذه ليست من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنصوص

بالنصوص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم
اقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول عنها اى عن الظاهر
الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية
لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها
الا المعلم وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية الحاد اى ميل وعدول
عن الاسلام واتصال والتصاق بالكفر لكونه تكذيبا للنبى عليه السلام
فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص
على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف
على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من
كمال الايمان ومحض العرفان ورد النصوص بان ينكر الاحكام التى
دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا
كفر لكونه تكذيبا صريحا بالله تعالى ورسوله عم كمن قذف عائشة
رضى الله عنها بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر
اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة
بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب

وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام
حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان كان
حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره
فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي عم تحريمه كنكاح ذوي المحارم
او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل
هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ
الى ان يسكر كفر واما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل
لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا
لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس
بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة
للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى بما ليس
بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي رح في كتاب الحيض انه
لو استحل وطي امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد انه لا يكفر هو الصحيح
وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما
لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده

او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف
او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن يتكلم بالكفر وكذا لو جلس
على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألون مسائل ويضحكون ويضربونه بالو
بالوسايد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يكفر
يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب
الخمر او الزنا باسم الله يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق
كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى
كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والامن من عذاب الله تع
كفر اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي
يكون في النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى
فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن
او آيس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا
هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس من ان يوفقه
الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله
الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب

كبيرة يلزم ان يكون كافراً لياسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن
وذلك لانا لا نم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد
عدم الايمان المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناءً على ان
انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بينه وبين قولهم لا يكفر احد
من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية او سب الشيخين
او لعنهما وامثال ذلك مشكل وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب
كفر لقوله عم من اتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى
على محمد عم والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي
معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة
الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئياً من الجن وتابعة تلقي اليه من الاخبار
ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى
العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر
تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه او الهام بطريق المعجزة
او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه
ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر

مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء ان اريد بالشيء
الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوي الوجود
والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع
فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان
اريد ان المعدوم ليس لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي مبني على تفسير
الشيء انه موجود او معدوم او ما يصح ان يخبر عنه فالمرجع الى النقل
وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم
اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافاً
للمعتزلة تمسكاً بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت
والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من
الدعاء للاموات خصوصاً في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف
فلو لم يكن للاموات فيه نفع لما كان له معنى وقال عم ما من ميت يصلي
عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه
وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت
فاي الصدقة افضل قال الماء فحفر بئراً وقال هذه لام سعد

وقال عم الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عم
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة
تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والاثار في هذا الباب اكثر
من ان يحصى والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تع ادعوني
استجب لكم ولقوله عم يستجاب دعاء العبد ما لم يدع باثم او قطيعة
رحم ما لم يستعجل ولقوله عم ان ربكم حي كريم يستحيي من عبده اذا رفع
يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية و
خلوص الطوية وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم موقنون
بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء عن قلب غافل لاه واختلف
يستجيب صح
المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور
لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو الله
لانه لا يعرفه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما
روي في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب فمحمول
على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب
انظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين هذا اجابة واليه ذهب

ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد وبه يفتى وما
اخبره النبي عم من اشراط الساعة اي علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض
ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عم من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق
لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق وقال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع
النبي عم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال
انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة
وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة
خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب
وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث
الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث واثار
في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ
والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد
يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل
الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على
اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا او حكمه في المسائل

الاجتهادية ما ادى اليه رأى المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الا
جتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون
وح اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعى
او ظنى فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل
ظنى ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته
لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا فلا خلاف
على هذا المذهب فى ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف فى انه مخطئ ابتداء
وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ
وهو مختار الشيخ ابى منصور رحمه الله او انتهاء فقط اى بالنظر الى
الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب فى الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا
بشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه فى الاجتهاد   دتاب
اقامة الحجة القطعية التى مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ
من وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا
ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عم بالذكر جهة
لان كلا منهما قد اصاب الحكم ح وفهمه الثانى الاحاديث والآثار الدالة

الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة
المعنى قوله عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفى
حديث آخر جعل الله للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضيه
ان اصبت فمن الله والا فمنى ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة
بعضهم بعضا فى الاجتهاد الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت
بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص
واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا عم
بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد با
لمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد والوجوب وعدمه وتمام
تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتاب
التلويح فى شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملا
ئكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل
رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل
البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول
ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عم على وجه التعظيم والتكريم

بدليل قوله تعالى حكاية ارأيتك هذا الذى كرمت على وانا خير منه خلقتنى
من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون
العكس الثانى ان كل اهل اللغة يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة وبيان زيادة علمه
واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
وال ابرهيم وال عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من
ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولا
به فيما عدا ذلك ولا اخفاء فى ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها الادلة
الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية
مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب
الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل
وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا
بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرات عن مبادى
الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة

والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير
غلط الجواب انه مبنى ذلك على اصول الفلاسفة دون الاسلامية الثانى ان
الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى
علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك ان المعلم
افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون
الثالث انه قد اطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما
ذاك الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود
او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع ان قوله
تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل
اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى ع بن مريم او القبيل فى مثله
الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عم وغيره
من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من ان
يكون عبدا من عباد الله بل ينبغى ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وكان
تعالى يبرئ الاكمه والابرص ويحيى الموتى بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم

ورد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا
العجاب المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن
الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى
والترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الاثار القوية لا في مطلق
الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة

سود هذه النسخة الشريفة المرغوبة المشهورة بين الطالبين
المسمى بشرح العقايد للسعد الدين التفتازاني على متن موجز للعمر
النسفي اعلى الله درجتهما في دار الكرامة على يد عبد الضعيف النحيف
المحتاج الى رحمة ربه الكريم حسن بن فيض الله الملطي المشهور
بغاوجي زاده في مدينة القيصري في مدرسة سراي جديد
في وقت الضحى سنة ثلثة وستين
ومائتين بعد الالف
اللهم اغفر ذنوبنا
آمين
١٢٦٤ سنه ١٩ ر